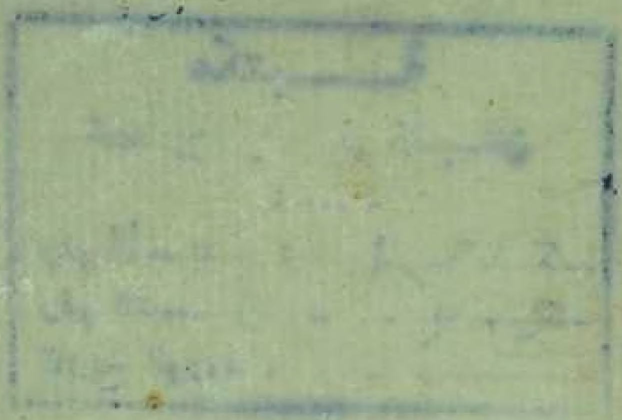
٢١٦ا ‏ هداية العقول الى غاية السؤل في علم الأصول ،
هـ ي ‏ تأليف اليمني ، الحسين بن الامام القاسم -
١٠٥٠هـ . كتب في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا .

٣٠٦ق ‏ ٢٧س ‏ ٣٠×٢٠سم
نسخة جيدة ، خطها نسخ معتاد .
٧٨١٠ ‏ الأعلام (ط٤) ٢٥٢:٢ الجامع الكبير بصنعاء/الغربية
عـب
: ٣٤٧
١- أصول الفقه الاسلامي أ- المؤلف ب- تاريخ
النسخ جـ- شرح غاية السؤل في علم الأصول

غاية
السول في علم الاصول



لله الفاضل

لله من غاية احوزها ... بالله من شر كل ذي حسد
كم كملت على الفصول جوهرة ... وكم لها من يد على العضد

غاية السول في علم الاصول

وزن النوم الحاوي
وصونها والقاصر

٩٠

الحمد لله
شرفني بسماع هذه النسخة ... على ... الدنا و ... كتبنا
... الفقير ... العلام
الفرد ... الاعيان ... الاعيان ... والمسلمين
علي ... المعني ... وحرر ... المبارك ... جمادى الاولى ... الاثنين
... سنة ١٣٣١
... الحقير ...

الحمد لله
انتقل ... الكتاب ... من ملك
... سيدي ... العالم ... العلامة
الحقير الفقير ... عفو ...
... سنة ١٣٢٦

حسن

لله الفاضل

قيمة المرء علمه عند ذي العلم ... وما في يديه عند الرعاع
فاذا ما حويت علما ومالا ... كنت عين الوجود بالاجماع
واذا عنهما عدوت خليا ... صرت في الناس من اخس المتاع

[illegible]

تعد الصعود تكون الهبوط ... فاياك والرتب العاليه

م ح

بها المنهاج مع المجزي وحاوي ... لجوهرة الاصول مع المحصول
شريف السعد بعقده انتهائي ... ونيل السعد غاية كل سول

ما احسن ما قيل في اصول الفقه

اصول الفقه حاكم كل فن ... فما فن تراه عليه حاكم
فلازم درسه في كل وقت ... ولازم ثم لازم ثم لازم

ولبعضهم في اصول الفقه

اصول الفقه اربعة ففيها ... شفاء الداء عند ذوي العقول
فاولها كتاب الله نصا ... وثانيها اقاويل الرسول
وثالثها القياس لمقتبس ... وذلك في الهدى نهج السبيل
ورابعها هو الاجماع فاعلم ... ورد الحادثات الى الاصول
فان شئت فاض بها عليها ... اصول الفقه في الدين الاصيل

لسيدي عبد الله ... رحمه الله في العموم والخصوص

بني العموم على الخصوص بأربع ... صور على القول الاجل فهاجل
... وتعارف ... وتقارن
... متاخر ... والعكس ... الجليل ...
... اعلم بالصواب

كانت ... الكتاب الجليل ... من الدلالة ... بعد ما شاء الله ... محمد حسن ابن طالب ... ١١/١٢ ... عام ...

سبع من الصحب فوق الالف قد نقلوا ... من الحديث عن المختار خير مضر
ابو هريرة ٥٣٧٤ ... سعد ١٣١١ ... جابر ١١٥٤ ... انس ٢٢٨٦ ... صديقة ٢٢١٠ ... وابن عباس كذا ابن عمر ١٠٢٦

لقد حفظ القران في عهد احمد ... علي وعثمان وزيد بن ثابت
ابي ابو زيد معاذ وخالد ... تميم ابو الدرداء وابن الصامت

للفقيه عبد الله سرور لما وصل الى صوران وسكن في مكانه عبر مليح
مولاي اسماعيل دم في نعمة ... مقرونة بالسعد والاقبال
انظر الى حالي ... بعثتها ... مرفوعة واعجب لرفع الحالي

قيل ان المستثنى من الهلاك والفناء ثمانية ... نظمها السيوطي رحمه الله
ثمانية حكم البقاء يعمها ... من الخلق والباقون في حيز العدم
هي العرش والكرسي ونار وجنة ... وعجب وارواح كذا اللوح والقلم

اذا كان يؤذيك حر المصيف ... وكرب الخريف وفصل الشتا
ويلهيك حسن زمان الربيع ... فكسبك للعلم قل لي متى

معنى ... عندي ... لا ... علي كرم الله وجهه ... يا امير المؤمنين ...
...

نسبي الى الجد القاسم بن محمد رحمه الله

حسن بن محمد بن حسن بن احمد بن علي بن ابراهيم بن احمد بن محمد بن احمد بن القاسم بن محمد رحمهم الله جميعا

وبقيته مشهور معروف

فهرست هذا الكتاب يحتوي على مقدمه و ثمانيه مقاصد

المقدمه في اصول الفقه — حد العلم — التصورات — التصديقات — الموضوعات اللغويه

١٢ — ١٣ الى ١٧ — ١٧ الى ٢٤ — ٢٥ الى

الحقيقه والمجاز — الحروف — الاحكام — الحاكم — الحكم

المحكوم عليه — المقصد الاول في الكتاب — المقصد الثاني في السنه — المقصد الثالث في الاجماع — المقصد الرابع في أمور عامه يحتوي على ستة ابواب

الاول من ابواب المقصد الرابع في الاخبار — خبر الغدير — اخبار الآحاد — طرق الروايات — الباب الثاني من المقصد الرابع في الامر والنواهي

الباب الثالث في العموم والخصوص — الباب الرابع المجمل والمبين — الباب الخامس المنطوق والمفهوم — الباب السادس الناسخ والمنسوخ

المقصد الخامس في القياس — المقصد السادس في الاجتهاد — المقصد السابع في التعادل والترجيح — المقصد الثامن في احكام العقل

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما نقلته من كتاب ... الساعي في ... [illegible]

الاعذبان — الاوهمان — الاطيبان — الاحمران — الاصغران — الاسودان — الازهران — الاكبران — الاصمعان — الابتران

الاصلان — الاحمران — الاكثران — الاسودان — الاكمران — الوهبان — الصفران — الاقطعان — الرافدان — والمصران

الخافقان — الاصمان — السعدان — الاردلان — الامران — العربيان — القرنان — والعمران — والردان — العمران — الحسنان

العراقان — العجلتان — الفرقتان — الحجران — الانفسان — الملوان — الجديدان — العصان — والغاران — والاجوفان

الحرمان — الملحان — الخافقان — الموقفان — الاصغران — الاحسنان — الاحسنان ما القيته من احروان

كتاب غاية السؤل في علم الأصول

شرح هداية العقول الى غاية السؤل

~~كتاب هداية العقول الى [illegible]~~

تأليف السيد الامام النحرير ذي العلم الغزير والجهاد الشهير الذي تجري صافي عيون الانهار في ساحات بساتين الأنظار مطلع انوار التحقيق من آفاق التدقيق الفاشعه لجنادس شبه الخصوم [illegible]

[illegible] للسالكين [illegible] الى المسائل وطلبت ثمارها سلسل الطيبين وسيد المبرزين الحسين بن امير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي بن رسول الله أجزل الله ثوابه ورفع جنابه و اناله أقصى مآربه بحق محمد الامين وآله الطيبين صلى الله عليه وعلى آله عدد الاعوام والسنين آمين اللهم آمين

دلالة اللفظ على التمام لكل موضوع من الكلام مطابق سموها أهل العلم فاسمع وع التمثال في المفهوم

أو كان هذا اللفظ يبين الى الجزء من مدلوله لا كلا فهي إذا دلالة تضمنية والدال وهو اللفظ فيه ينقسم الى ثلاث تقسيم حقق

والخارج اللازم للذاتية [illegible]

[illegible] ١٢١٠

هذا الكتاب ... [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه الإعانة

يقول العبد الفقير إلى الله عز وجل الغني بإعانته على ما عهد وجل الحسين
بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد لطف الله به وجعل له من التوفيق إلى
ما أمر به قائدا ومن العصمة عما نهى عنه ذائدا بعد حمد الله على آلائه
المتصلة المدد فلا تحصى بحد ولا تحصر بعدد والشهادة الناطقة بأن لا إله إلا
هو الأحد الصمد والمن عليه بالنبوة والرسالة لعبده سيدنا محمد والصلاة و
السلام عليه وعلى آله حفاظ أصول الشريعة بالدليل المعتمد صلاة وسلاما ما دام
معمورا به الأبد ودام الأبد لما كانت الحاجة إلى علم أصول الفقه شديدة وموجبات
العناية به عديدة لابتناء الأحكام الشرعية عليه واستناد المجتهدين في استنباطها
إليه وكان علما أصليا لا ينتفع به إلا إذا عرفت وجوه مسائله بعيون أدلتها وعلمت
الطرق إلى حل عقد الشبه والاعتراضات بتفصيلها وجملتها وكانت كتب أهل
البيت عليهم السلام وشيعتهم رضي الله عنهم إما مطولة كالمجزي والحاوي
وغيرها من الكتب التي منها تستمد الباحث وإليها المرجع وقد جمعت فأوعت
فإنها في كمالها مجزية للناظر تعين البصير ومنعه لحقيقتها للاطلاع فيها على
الفوائد الكثيرة حاوية لما لا يكاد يوجد في غيرها من الكتب الشهيرة من الأدلة والعنية
والأسئلة والأجوبة إلا أن طلبة زماننا قد تقاصرت هممهم عن استجماع فوائدها
وتأمل مقاصدها واقتناص شواردها وإما مختصرة على خلاف الطرائق ومباني
الحقائق فمنها ما جمع إيراد الخلافات ونقوش المسائل جمعا لم يسبق إليه أحد من
الأوائل ولكنه أغفلها عن وجوه الحجج والدلائل ومنها ما لم يكن فيه ذلك الجمع
غير أنه يأتي ببعض الأدلة من العقل والسمع ومنها ما اقتصر على إيضاح دليل الحجة
ولم يكشف عن غيره شيئا من الأستار وكل ذلك لطالب هذا الفن غير كاف والحاجة
إلى إبراز معرفة وجوه المسائل كالحاجة إلى الأطراف فعن لي أن أجمع كتابا في
الأصول كافلا بما يجب من إيراد المعتمد من الحجج كلها حاويا لما يتشبث به المخالف
من الشبه وحلها معيارا للترجيح بين الأقاويل والدلائل مجريا سمعا للناظرين في
أصول القواعد وفصول المسائل فأحدث في ذلك مع ما أنا فيه من الاشتغال بإطفاء
نار الفتن العظيمة الاشتعال من البغاة على أهل التوحيد والعدل والغناء لفضا
أولي الفضل فلما فرغت منه بعون الله على الشرط المذكور بعد مضي أعوام وشهور

٢

وتنقل من نحو إلى نحو جاء بحمد الله مع الاستيعاب وحسن الاختصار غير خال
عن التنقيح والتوضيح ولا قاصر عما اشتملت عليه مطولات الأسفار بأجواء من
التلميح والتلويح ولكنه دق على بعض الطلبة ما دق من معانيه وخفي عليه أشياء
من قواعده ومبانيه فسألوني أن أوضح لهم ما خفي عليهم من فوائده بشرح يبدي ذلك
لصعابه وشيدا لأوابده فأجبتهم إلى ذلك ثانيا لعنان العزم إلى تحليله وتقريبه
وتسهيله بعبارة واضحة غير مطولة مقتصرا في الأغلب على ما يعين لمن تأمله
مع اشتغال بما شاب من تلك الشواغل ونظر في إصلاح أحوال كانت قد اعتورت
من أهل وأرجو من الله الإعانة على تمامه كما أعان على أصله بالجمعة وإكرامه
وسميته هداية العقول إلى غاية السؤل في علم
الأصول راغبا إلى الله أن يهدينا إلى الصراط المستقيم وأن يجعل أعمالنا خالصة
لوجهه الكريم وحسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم
قال بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله
الذي جعل شريعته الغراء سراجا وهاجا في ظلم الضلال
افتتح الكتاب بعد التسمية بحمد الله سبحانه أداء لبعض ما يجب واقتفاء للكتاب
المجيد وعملا بأحاديث الابتداء منها ما أخرجه الخطيب في جامعه عن أبي جعفر
معضلا عنه صلى الله عليه وآله وسلم بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب
ومنها ما أخرجه عبد القادر بن عبد الله الرهاوي في الأربعين عن أبي هريرة
عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم
الله الرحمن الرحيم أقطع ومنها ما أخرجه ابن ماجة عن أبي هريرة والطبراني في
الكبير والرهاوي عن عبد الله بن كعب بن مالك عن أبيه عنه صلى الله عليه وآله
أنه قال كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد أقطع وأخرج ابن حبان وأبو عوانة
عن أبي هريرة كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع وأخرج أبو داود
والعسكري عن أبي هريرة كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أجذم فإن قيل إذا افتتح
بسم الله فلم يفتتح بالحمد لله وبالعكس فلا يمكن العمل بأحاديث الابتداء
قلنا الافتتاح إما أن يعتبر من حال الأخذ في التصنيف إلى
الشروع في البحث أو ينقسم الحقيقي والإضافي فيمكن الجمع بتقديم أحدهما
على الآخر فيكون الأول حقيقيا والآخر إضافيا والحمد الوصف بالجميل

على الجميل الاختياري للتعظيم. والطلق الجميل الاول لان وصفه تعالى
بصفاته الذاتيه جميل له. وقيد الثاني بالاختياري لانه لم يسمع حمدت اللؤلؤة
على صفائها بل مدحتها فالمدح اعم مطلقا من الحمد فان قلت يستلزم
ان لا يكون ثناء الله تعالى على صفاته الذاتيه حمدا له وهو خلاف ما عليه الاتفاق
قلت قد اجيب عليه بجوابات اسلمها الحمد عليها لكون تلك الصفات
مبادي افعال اختياريه فان قلت اين المحمود به في وصف الشجاع
بشجاعته قلت الشجاعة من حيث انه موصوف بها محمود عليها ومن حيث
قيامها بمحلها محمود عليها فالتغاير حاصل بالاعتبار وانما اشترط كون الوصف للتعظيم
اي مقصودا به التعظيم ظاهرا وباطنا لانه اذا عري عن ذلك لم يكن حمدا بل
استهزاء او سخريه فان قلت فقد اعتبرت في الحمد فعل الجنان والاركان
قلت كل منهما شرط لكون فعل اللسان حمدا وليس شيء منهما جزءا منه ولا
جزئيا له وقيل المدح كالحمد ومثال اللؤلؤة مصنوع. والوصف بصباحة
الخد ورشاقة القد قيل هو خطأ من الجمهور وقيل مؤول بدلالته على الافعال
الجميلة لانها علامة اعتدال المزاج وهو يدل على الافعال الجميله ولا يخفى ما فيهما
والله اسم للمعبود بحق المستجمع لجميع المحامد واصله الاله حذفت الهمزة وعوضت
منها حرف التعريف تخفيفا ولذلك لزمت. وتقديم الحمد لاقتضاء المقام. والعدول
الى الجملة الاسميه للدلالة على الثبات والدوام. والشريعة في الاصل الطريقه
الظاهرة التي توصل الى الماء فهي هنا الدين الموصل الى ماء الحيوة الابديه. والغراء
تانيث الاغر وهو في الاصل ذو الغرة وهي البياض في جبهة الفرس وقد صار
استعارة للشرف والاشتهار شهرة حتى كانت بمنزلة الحقيقه عند العرب كما قال
مبارك الاسم اغر اللقب. والوهاج المتلالي الوقاد. وطلم الضلال كلجين الماء
وجنبنا بالتوفيق لسلوك محجتها البيضاء عن طرق الغواية والوبال
يقال جنبه الشر وجنبه واجنبه قال تعالى واجنبني وبني ان نعبد الاصنام
قال جار الله التشديد لاهل الحجاز وتعديته هنا بعن لتضمينه معنى التنحيه
كقوله تعالى يخالفون عن امره فانه مضمن معنى يعدلون. والتوفيق توجيه الاسباب
نحو المطلوب الخير وآباؤه سببيه. والسلوك الدخول يقال سلك المكان وسلك
فيه. والمحجة البيضاء جادة الطريق الواضحة التي لا تلتبس على مارها وطرق

الغواية هي لا تقيد سالكها الا الضلال والخيبه والوبال الشدة والثقل
والوخامة ومنه قولهم كلام وبيل اي وخيم لا يستمرأ لثقله ولا يخفى ما في
الشريعه ومحجتها من براعة الاستهلال والصلوة والسلام على سيدنا محمد
المبعوث بانجح الاديان والمنعوت باشرف الخلال وعلى اله ائمة الدين
وامان المتمسكين وقرناء الوحي بلا اختلاف ولا انفصال لما كان وصول الكمالات
العلميه والعمليه من الرفيع شانه العظيم سلطانه الى العبد الحقير بواسطة الرسول
عليه السلام اردف حمد الله بالصلوة عليه تشريفا لشانه مع الامتثال لامر الله سبحانه
والعمل بما ورد فيها مثل ما اخرجه ابو الحسن احمد بن محمد بن ميمون في فضائل علي
عليه السلام عن ابي هريرة عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال كل كلام لا يذكر الله
فيه ولا يصلى علي فيه فهو اقطع اكتع ممحوق من كل بركة. ولما كان اله حافظي
شريعته وخالفيه في امته اردف الدعاء له والثناء عليه بالدعاء لهم والثناء عليهم
ولامره صلى الله عليه فيما رواه احمد بن حنبل وابن حبان والدار قطني والبيهقي في
السنن عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال اذا صليتم علي فقولوا اللهم صل على محمد
النبي الامي وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم وبارك على محمد النبي الامي
كما باركت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم انك حميد مجيد وغير ما تواترت معناه والصلوة
قال تعالى وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم. ومن الله الرحمة هكذا قال في الصحاح
والسلام الامان اي التسليم من الناس والامان منها وايثار الاسميه لما سبق والعطوف
المعطوف عليه مع ما سلف هنالك. والسيد الذي يتوجد قومه اي يفوقهم في الشرف
والمبعوث المرسل ومنه كنت في بعث فلان اي في جيشه الذي بعث معه. والدين
في اللغة العادة والشان وفي العرف ما وضعه الله سائقا للعقلاء باختيارهم الى
السعادات الابديه وكان دين محمد انجح الاديان لبقائه ما بقيت دار التكليف و
المنعوت الموصوف والخلال جمع الخلة وهي الخصلة. والآل اصله اهل بدليل اهيل
ولا يستعمل الا فيما فيه شرف غالبا. ولما كان الدين لا يستقيم الا بهم لما يجيء في الاجماع
ان شاء الله تعالى كانوا اعمدة له. والاعمدة جمع عمود وهو ما يبنى عليه البيت واشار
بقوله امان المسلمين الى الحديث النبوي وهو اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم
امان لاهل السماء. وبقرناء الوحي الى الحديث المجمع عليه اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض. وقوله في بعض الاحاديث

لا تحليات بعايتي **وسميته هذا غاية الوصول في علم الاصول**
تعد من الغايات المنطوعة عن الاضافة فحذف منه اما وعوض عنها الواو اختصارا
مع الربط الصوري وهي اما مقدرة في نظم الكلام فهي العامله فيه والفاء بجميع
لاجلها او غير مقدرة والعامل ما يفهم من السياق مثل اقول والفاء على توهمها
والاشارة الى المرتب الحاضر فانه من المعاني المخصوصة او الفاظها او نقوش
الفاظها او المركب من اثنين منها او من ثلاثتها سواء كان وضع الديباجة قبل
التصنيف او بعده اذ لا وجود لواحد منها في الخارج فان **قلت** نقوش جود
النقوش في الخارج خلاف المحسوس اجيب بان الحاضر هنا النقوش لا يكون
الا شخصا ومنها ليبين ان ليس المراد وصف ذلك الشخص ولا تسميته بذلك الاسم
بل الغرض وصف نوعه وتسميته وهو النقش الكتابي الدال على تلك الالفاظ
المخصوصة الموضوعة بازاء المعاني المخصوصة اعم من ان تكون ذلك الشخص او غيره مما
يشاركه في ذلك المفهوم ولا شك في انه لا حضور لهذا الكلي في الخارج والاشارة
الى الحاضر فانه نص على جميع المقادير فيكون استعمال لفظها على سبيل المجاز بتنزيلا
للمعقول منزلة المحسوس تنبيها على ظهوره وترغيبا وتنشيطا وغاية الشيء مداه
وطرفه والوصول الاثنية والطلبة فعل بمعنى مفعول كخبز بمعنى مخبوز واكل
بمعنى ماكول فان **قيل** ليس المشار اليه الا مسائل علم الاصول والظرفية تقتضي
تغاير الظرف والمظروف **قلنا** قد اشرنا الى ان الاشارة الى احد معان سبعة فيكون
المراد بعلم الاصول احد معان خمسة وهي الملكة والعلم بجميع المسائل او بالقدر
المعتد به الذي يحصل به الاستنباط ونفس المسائل جميعا ونفس القدر المعتد به
فاذا لوحظت تلك مع هذه حصل خمسة وثلاثون احتمالا لا بتقدير مضاف هو اما البيان
او الحصول او التحصيل حسبما وجده العقل لسلم مناسبا فان **قلت**
ما معنى ظرفية البيان للالفاظ مثلا **قلت** هي مجازية اقامة للشمول العمومي
مقام الشمول الظرفي ووجه الشمول وجود البيان بوجود الالفاظ لا عكس
حافل باقوال العلماء على الشمول تعالى جعل الوادي بالسيل جاء بملء جنبيه
ففيها استعارة اما مكنية او تبعية او تمثيلية كما لا يخفى وعلى الشمول في محل النصب
على انه مفعول مطلق او حال والشمول بالنظر الى اشهر الاقوال واوسعها بحثا
واثباتا فلا يرد ترك ما شذ من الاقوال **جامع لادلتها المعقول منها والمنقول**

الحجج تاليف المعترف واللام للتقوية والضمير في منها للادلة والمراد جمع
المعتبر من الدلائل لا كل دليل فانها مما لا يفي بها المطولات والامرين المذكورين
سمي غايه **جمعته مع قلة البضاعة** البضاعة قطعة من المال يتجر فيها استعيرت
لما وقع به الجمع من العلم اليسير **وقصور الباع في هذه الصناعة** القصور عن
الشيء العجز عنه وعدم بلوغه والباع قدر مد اليدين استعير للاقتدار والملكة
والاطلاع والصناعة العلم المتعلق بكيفية عمل وفيه اشارة الى ان علم الاصول
علم عملي آلي **راجيا به الجزاء الجزيل عند الملك الجليل** الجزاء المكافاة والمراد
جزاء الطاعات بمعونة المقام والجزيل الكثير وليس معنى عند ان المراد بحضرته
والقرب منه على ما هو حقيقته بل تمثيل لكونه بعد رتبه وفضله بحيث لا يقدر عليه غيره
بما الشيء يكون بحضرة واجب لا يقدر عليه لغيره **وهو حسبي ونعم الوكيل** اي يكفي
وكافي لا ارجو غيره والانشائية عطف على حسبي عطف جملة على مفرد وهو جائز
لان التي لها محل من الاعراب في موقع المفرد ومنه وجيها في الدنيا والاخرة ومن
المقربين ويكلم الناس فلا يكون من عطف الانشاء على الاخبار اما اللّٰه او لست بقول في
جنبه نعم الوكيل من عطف مفرد على مفرد وعند العطف على جملة هو حسبي يقدر
مبتدا بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل فيكون جملة اسمية خبرية خبرها او
متعلق خبرها فعلية انشائية ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخبرية
فان الاسمية التي خبرها انشائية تكون انشائية على المعتمد بتقدير التاويل كما ان التي
خبرها مفرد سمي الاستفهام كاين زيد وكيف عمرو كذلك واجيب بالفرق
فان الاستفهام في نحو اين زيد داخل على النسبة بين المبتدا والخبر المعتبرة لا على
الخبر وحده فان المعنى ازيد في الدار ام في السوق ولولاه لما وجب تقديم متضمن
الاستفهام كما لم يجب في نحو زيد اين هو لان الانشاء فيه وفي ما نحن فيه داخل على الخبر
وحده واما تصحيح عطف الانشاء على الاخبار فلا حاجة له **ورتبته على مقدمة**
وغاية ومقاصد الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر
وهذين لا يتعدى بعلى وهو مضمن اما معنى الاشتمال لا يقال يلزم اشتمال الشيء على نفسه
لان الشامل هو المجموع والمشمول كل واحد من الاجزاء فتغايرا واما معنى البناء
فانه يتعدى بعلى الى اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين او يقال ان الترتيب

متعدي بنفسه بناء على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبه وهنا
يتضمن على انجاء مختلفه فيتعدى بعلى الى النحو المعين الواقع هو عليه وفي المتضمن
الكتاب المثار اليه سابقا وهو بالمختصر المعنى مبني على حذف مضاف اي رتبت
اجزاءه لا بالاخر وانما رتبت عليها لان ما يجب ان يعلم في هذا العلم اما ان يتوقف
الشروع فيه على بصيرة عليه اولا الاول المقدمه والثاني لما كان الغرض منه
استنباط الاحكام الشرعيه فالبحث اما عن نفس الاستنباط وهو السادس او عما
يستنبط هي منه اما باعتبار تعارضه وهو السابع اولا فاما عقلي محض وهو الخامس
او مترتب على السمع وهو القياس او سمعي منظور في سنده او متنه وهو الرابع
اولا فاما قول فقط وهو الاول او بعضه قول وبعضه فعل فاما عن واحد
وهو الثاني او جماعه وهو الثالث والحصر في هذه بالاستقراء **المقدمة**
هي لغة صفة بكسر الدال من قدم بمعنى تقدم قال في المغرب قدم وتقدم
بمعنى ومنه مقدمة الجيش للجماعه المتقدمه منه قال جار الله في الفائق
الفتح خلف واجازه بعضهم والوجه ظاهر واللام فيها وفيما يجي من المقاصد
للعهد والمذكور فيها مباحث العلم وما يتبعه وغايته وموضوعه وهذه مفيده للثلاثه
اخر هي تصور العلم بحده والتصديق بموضوعيه موضوعه والشروع في العلم على
وجه البصيره وانما وقف على الثلاثه المفاده بلا واسطه وعلى المفيده بواسطه توقف
الافاده عليها لكونها نظرية فيصدق تعريف المقدمه المذكور في التقسيم سواء
اريد بها الالفاظ او المعاني او المركب منهما وهكذا لو اريد بها النقوش وجدها
اوقع واحد من الثلاثه وقيل ان اريد بها الالفاظ فهي مقدمة كتاب لانها ما يذكر
قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها وان اريد بها المعاني فقد
علم لما سبق وفيه انه يستلزم ان لا يكون الكتاب عبارة على المعاني وهو خلاف ما صرح
به صاحب هذا القول وقيل ان مقدمة الكتاب اصطلاح حديث لا نقل عليه في
كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقهم **واعلم** انا لا نريد حصر مقدمة العلم في
ثلاثه ولا انحصار البصيره في مرتبه واحده بل الطلع على رابع خارج يوجب ازدياداً
في البصيره فله ان يعده من المقدمات ووجه توقف الشروع في العلم على بصيرة على ما ذكرنا
اما الحد فلان من تصور العلم على بصيرة على ما ذكرنا اما الحد فلان من تصور العلم بحده
الحقيقي او برسمه التام وقف على جميع مسائله اجمالا فان من تصور علما برسمه فقد

عرف خاصيته وعلم ان كل مسئله منه لها مدخل في تلك الخاصه وبذلك يعلم
اذا ورد عليه مسئله معينه منه ان يعلم انها منه وان نامه فكانه قد علم ذلك واما
الغاية فلان من حق كل طالب لعلم ان يعرف فائدته المترتبه المطلوبة عليه المقصودة
منه او يظنها اذ لو لم يعلم تصدق فائدة فيه استحال اقدامه عليه وان اعتقد
ما لا يعتد به مما يترتب عليه عد كده عبثا في نظره وان اعتقد باطلا فربما زال اثناء
معرفته فكان عبثا في نظره ايضا **واعلم** ان كل حكمه ومصلحه تترتب على فعل تسمى
من حيث انها على طرفه غايه ومن حيث ترتبها عليه فائدة واما الغرض فهو ما لاجله
اقدام الفاعل على فعله ويسمى علة غائية له وقد يخالف الفائدة الغرض كما اذا اخطأ
في اعتقادها واما الموضوع فلان تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها انما
اعتبر بالقوه بالفعل بحسب تمايز الموضوعات فان علم الفقه مثلا انما امتاز عن
علم اصول الفقه لانه علم يبحث فيه عن افعال المكلفين من حيث انها تحل وتحرم
وتصح وتفسد وعلم اصول الفقه باحث عن ادلة الاحكام الشرعيه من حيث انها تستنبط
عنها فلو لم يعلم الشارع في العلم ان موضوعه اي شي هو لم يتميز العلم المطلوب عنده
زيادة تمييز ولم يكن له في طلبه زيادة بصيرة **اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه**
اصول الفقه في الاصل مركب اضافي كما يجي ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه
الاضافي الاصلي الى المعنى المخصوص جعلوه علما له على ما عهد في اللغة لا اسم
جنس له وهو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة
اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد نوعا ولم يكن اسم جنس له
لانه لم يعهد في اللغة النقل الى اسماء الاجناس الا نادرا كما حقق في موضعه
بخلاف النقل الى الاعلام فانه اكثر من ان يحصى والقواعد جمع قاعده وهي قضيه
كليه يستنبط منها احكام جزئيات موضوعها وتسمى احكام الجزئيات فروعا
واستخراجها تفريعا وجمع القواعد للايذان بعضها فانه جزء والكل لا يصدق
على جزئه ويخرج بقوله الموصله بذاتها قواعد مبادي اصول الفقه فانها لا توصل
الى الاحكام الشرعيه بذاتها بل بواسطه اصول الفقه وبالشرعيه الفرعيه ما يتوصل
به الى استنباط غيرها كالاحكام العقليه والشرعيه الفرعيه الاصليه وقوله عن ادلتها
التفصيليه بيان للواقع اذ الاجماليه لا يستنبط منها ككون الكتاب حجه وهو متعلق

بالاستنباط **واعترض** بالمنطق اذ لا يتوصل الا بقواعده فيكون جزءا من الاصول
واجيب بان وصف القواعد بالايصال يشعر بنوع اختصاص لها بالاحكام دون النوع
ولما فرغ من حده باعتبار كونه لقبا واللقب علم اذا لوحظ معناه الاصلي اشعر
بمدح او ذم وهذا اشعر بابتناء الفقه في الدين على مسماه فهو صفة مدح **اخذ**
في تعريفه باعتبار معناه الاضافي وقدم حده باعتبار كونه لقبا لانه المقصود الاصلي
وان كان باعتبار الاضافة متقدما وجودا فان ذكره تبع فقال **والاصل** في اللغة
ما ابتني عليه غيره وفي الاصطلاح الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب
والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقة والمستصحب يقال تعارض الاصل
والطاري والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الامر للوجوب والدال على
الدليل اضافة الى العلم **وهو** اي الدليل يطلق لغة على المرشد وهو الناصب لما
يرشد به والذاكر له وعلى ما به الارشاد وفي الاصطلاح وهو اتفاق جماعة على
تخصيص شيء بشيء اما عند الاصوليين فهو **ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري** وذكر الامكان لادخال ما يمكن لم ينظر فيه فان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بان
لا ينظر فيه اصلا وذكر الصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لاخراج الفاسد
لانه لا يمكن التوصل به الى مطلوب خبري اذ ليس هو في نفسه سببا للتوصل ولا آلة له
وان افضى في كل اليه نادرا فاتفاق وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج المعرف
الشارح ولو قيد بالتصوري لكان حدا له ولو جرد لكان المشترك بينهما اعني الموصل
الى المجهول ولما كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن تناول التعريف
القطعي والظني **وربما خص بالعلم** اي بمطلوب خبري **فلزوم الظن امارة**
اي فالدليل الذي يلزم عنه الظن يسمى امارة كما ان ما يلزم عنه العلم يسمى دليلا وجعل
ما يحصل عن الامارة لازما لها على جهة المجاز وان لم يكن بين الظن وبين شيء
ربط عقلي لانتفائه مع بقاء سببه كما اذا غيم الهواء يحصل الظن بحصول المطر
ولم يمطر فزال الظن مع بقاء سببه وهو الغيم **واما عند المنطقيين فقد قول
مركب من قضيتين فصاعدا يلزمه المجهول نظري** وله تعريفات اخر ليس هذا
مقام ايرادها والتركيب في الاصطلاح كالترتيب الا انه لا يعتبر في مفهومه النسبة
بالتقديم والتاخير وبل فيه التاليف به تخرج المفردات ومن قضيتين تخرج القضية
الواحدة المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها فانها تركيب من المفردات وانما اعتبر المجهول

في المطلوب حيث قيل التادي الى مجهول لاستحالة اعلام المعلوم وتحصيله من
الوجه الذي يطلب بالنظر تحصيله وان وجب ان يكون معلوما بوجه آخر حتى
يمكن طلبه بالقصد والتقييد بالنظري لاخراج ما ركب من قضايا بديهية وقضايا
قياساتها معها ولا يبعد ان يقال ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فالتركيب
اشارة الى العلة الصورية والفاعلية بالالتزام اذ التركيب يستلزم التركيب ولا بد
لكل تركيب من مركب وهو هنا القوة العاقلة ومن قضيتين الى المادية وتمامه الى
الغائية كتركيب السرير من الخشب للجلوس عليه سواء الا ان التوسل بالمادة والصورة
هنا على سبيل التشبيه لانهما انما يكونان للاجسام وهذا التعريف يشمل
القطعي والظني والصحيح والفاسد فهو اعم من وجه من حدي الاصوليين
لصدقه على الفاسد وصدقهما على المفرد الذي من شانه اذا نظر فيه نفسه ادى
الى المطلوب كالعالم والاول اعم مطلقا من الثاني **ولما فرغ** من تعريف
الاصل عرف الفقه فقال **والفقه اعتقاد تلك الاحكام كذلك** وقدم تعريف
المضاف وان كانت معرفته من حيث هو مضاف موقوفة على معرفة المضاف اليه
نظرا الى سبقه في الذكر والفقه في اللغة فهم المعنى الخفي وقيل هو المعرفة
بقصد المتكلم ولا وجه للتخصيص وفي الاصطلاح ما ذكر وخرج بالشرعية
العلم بالحسية والاصطلاحية والعقلية وبالفرعية العلم بالاصولية وبقوله
عن ادلتها وهو متعلق باعتقاد علم المقلد وما علم من ضرورة الدين كالصلوة والصوم
ومنه علم جبريل والرسول عليهما السلام واما علم الباري فغير داخل في الجنس
والتفصيلية بيان للواقع كما تقدم **فان قلت** لم جعلت اصول الفقه
القواعد والفقه اعتقاد الاحكام فلم تنوع بينهما **قلت** الوجه في ذلك
الرعاية لمناسبة المعنى اللغوي والاصطلاحي فان الاصول في اللغة ما يبتنى عليه
الشيء وفي الاصطلاح القواعد والفقه فهم المعنى الخفي كما عرفت على ان اسماء العلوم
تطلق تارة على المعلومات واخرى على العلم بالمعلومات فلا حجر على الافتنان
وترك العلم فحد الفقه الى الاعتقاد لشموله الظن واكثر الاحكام مظنونة فلو ذكر
العلم فان اريد به المعنى الاخص خرج اكثر الاحكام او الاعم دخل الشك والوهم
ولبناء الفقه على ان المشترك مهجور في التعريفات فلا يرد ما قيل انه قد يطلق
على العلم والظن **واعترض** بان الاحكام غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط

المجتهدين فلا يكون معرفتها فان اريد الكل لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه وان اريد البعض دخل المقلد **واجيب** باختيار الاول قوله لم يوجد الفقه فلا يوجد الفقيه **قلنا** ممنوع فان المعرفة هنا بمعنى الملكة التي يتمكن بها من استنباط الاحكام متى اراد **بيان** ذلك ان واضع هذا العلم وضع عنده اصول تحصل من ادراكها وممارستها له كيفية بها يتمكن من استنباط اي حكم يريد وباختيار الثاني وعلم المقلد بعض الاحكام عن ادلتها يسمى فقها لان الفقيه هو المجتهد وهذا مجتهد في بعض الاحكام على القول بتجزيه فلا تتم دعوى الاجماع على انه ليس بفقيه لا يقال دعوى ان الفقه اخص من الاجتهاد وهو خلاف المشهور **وغاية العلم احكام الله تعالى** وهي سبب الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية واطلق العلم هنا على ما يشمل الظن على جهة المجاز لانه لبس واتفقا في التعريف على انه ذكر صاحب التنقيح ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات وبه يشعر كلام صاحب الكشاف **وموضوعه الادلة الفقهية الكلية** موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه والعرض الذاتي ما يلحق الشيء لما هو هو او بواسطة امر يساويه داخل او خارج كادراك الامور الغريبة بالقوة للانسان والتكلم او التعجب بواسطة ادراك الامور الغريبة والمراد من البحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم او انواعه او اعراضه الذاتية او انواع اعراضها كما يثبت الحكم قطعا والامر يفيد الوجوب والعام يفيد القطع والعام الذي خص منه البعض يفيد الظن اذا تمهد هذا علمت ان موضوع اصول الفقه ادلة الفقه الكلية وذلك لان مباحث الاصول راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة من حيث اثباتها للاحكام بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات وما له نفع في دخل فيه وقيد بالكلية لانه لا يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة من حيث خصوصيته اعيانها المنصوبة على اعيان المسائل بل على الوجه الكلي **فان قلت** لم حصصت الموضوع بالادلة وهلا جعلته الادلة والاحكام كما كان من بعض الاصوليين فتكون مباحث الاحكام من المقاصد **قلت** وجه التخصيص انه لما كان هذا العلم آلة لاستنباط الاحكام عن ادلتها جعل موضوعه الادلة من تلك الحيثية كما ان المنطق لما كان آلة لاستحصال المجهول من المعلوم جعل موضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الحيثية والاحكام ثمرة العلم وفايدته كما هنا يحسن اخراج

مباحثها

مباحثها عن المقاصد وبعضهم لم ينظر الى ما ذكرنا ورأى ان المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا بعضها راجع الى احوال الادلة وبعضها الى الاحكام جعل الموضوع كلا الامرين وقد نقل عن بعض المحققين انه لا خلاف في المعنى مع جعل مباحث الاحكام من المسائل قال لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى احوال الادلة تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من الوجه الجهات والحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الغزالي في معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل **فان قلت** لم جعلته عاما ولم تقيده بالسمعية **قلت** بناء على ان العقل احد مدارك الاحكام لانا لا نقول تقييد الاحكام بالشرعية في تعريف الفقه يستلزم تخصيص ادلته بالشرعية لانا نقول معناه انها مستفادة من الشرع اما بنقله لها عن حكم الاصل واما بابقائه على ما كانت عليه كذا حقق الكلام في هذا المقام ابو الحسين البصري وغيره وعند الشيخ الحسن ما امسك الشرع عن نقله من دون زيادة شروط لا يقتضيها العقل هو عقلي والحاصل ان احكام العقل اما ان يصح تغيرها او لا الثاني عقلي اتفاقا والاول اما ان لا يغيره الشرع او لا الثاني شرعي اتفاقا والاول اما ان يكون مع زيادة شرط لا تقتضيه العقل او لا الاول شرعي اتفاقا والثاني مختلف فيه **ولما فرغ** من الامور الثلاثة التي توجب ازدياد البصيرة اخذ في ثلاثة مباحث فقال **وعاصما ابحاث يحتاج اليها** اما الاول فلان هذا العلم لما كان علما بكيفية الاستنباط وطريقه الاخذ والاستدلال من دلايل خاصة وكان المنطق علما بكيفية الاستدلال والاستنباط مطلقا وكان اشد ارتباطا بهذا العلم من هذه الجهة حتى كانه جزئي من جزئيات المنطق وفرع من فروعه ولا ريب في اتقان الاصل لا بد من ادخاله لاتقان الفرع والتبصر فيه واما الثاني فلان الكتاب والسنة عربيان والاستدلال بهما يتوقف على معرفة اللغة من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص واطلاق وتقييد ومنطوق ومفهوم وغير ذلك وادخال بعضها في المقاصد كالعموم والخصوص لسعة مباحثها الخاصة بهذا العلم واما الثالث فلان الاصولي لما كان مقصوده اثبات الاحكام ونفيها في الاصول

من حيث انها مدلوله للادله السمعيه و مستفاده منها فاذا قلنا الامر للوجوب مثلا كان معناه انه دال عليه ومفيد له فقد وقع جزءا من المحمول احتاج الى بيان اقسامها و تعريفها قلنا و احكامها الخارجيه عن مسائل الاصول و الفقه **البحث الاول** اي هذا البحث الاول او البحث الاول هذا **العلم** يطلق على معنيين اعم و اخص فهو بمعنى من ذينك **حكم الذهن الجازم الثابت من تصور او تصديق** المراد بغير الثابت ممكن الزوال ومحتمل النقيض فيدخل فيه من التصورات العلم بالمفرد الذي يمكن تغيره و الشك و الوهم و من التصديقات الظن و الجهل المركب و اعتقاد المقلد المصيب **وبمعنى اخص منه** اي على الثابت **فهو بالاول** من معنييه و هو الاخص و مقدم على الاعم وان كان جزءا منه و الجزء سابق على الكل لشهرته **قيل لا يحد** وهذا مختار الامام فخر الدين عليه الرحمة الرازي و الطوسي و الخونجي و الغزالي ووافق الرازي بان ذهب الى ان التصورات كلها بديهيه لا يجرى فيها الاكتساب اصلا ثم اختلفوا في الوجه فالجويني و الغزالي لا يحد لعسره لانه تعالى و الاخرون **لانه** اي العلم **ضروري** اي حاصل بلا نظر و لا اكتساب **وهذا علم جزئي** لتعلقه بمعلوم خاص و هو جزء **فالعلم جزء منه** لانه مطلق و المطلق ذاتي للمقيد **و العلم بالجزء سابق على العلم بالكل** لتوقف حصول الكل على جزئيه ضرورة **و السابق على الضروري بالضرورة** اي بان يكون ضروريا **اولى** من المسبوق فالعلم المطلق ضروري و هو المطلوب **قلنا** جوابا عن هذا الوجه **الضروري حصول علم جزئي** متعلق بوجوده و حصول ذلك العلم للكل واجب بلا نظر **ليس تصوره** اي العلم **و لا مستلزم له** اي لتصورنا العلم اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئيه بمعلومات مخصوصه و لا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصله لنا بل يحتاج في ابتداء تصورها الى توجه مستانف اليها نجد ذلك من انفسنا ضرورة **و ايضا** لو سلم ان الحصول هو التصور او مستلزم له **فانما يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته** و هو غير مسلم لتوقفه على كون العلم بمعنى ادراك مشتركا ذاتيا لما تحته و هو ليس بجزء منه و لو سلم كونه ذاتيا لما تحته فانما يتم **لو كان تصور شيء من افراده بالكنه بديهيا** بمعنى الذاتي و هو غير مسلم ايضا لان التصديق بانه موجود لا يستدعي تصور تصور بعض افراد العلم بالكنه كما لا يستدعي تصور بعض افراد شيء من اطرافه بالكنه و هذا قوله **و هاهنا بحث** لان **الثاني لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه او بغيره و الاول باطل لانه ضروري و الثاني باطل لانه**

نظري لان غيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور لتوقف معلوميه كل منهما على معلوميه الاخر حينئذ **قلنا** جوابا عنه **غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي** متعلق به **لا بتصور حقيقه العلم** فان الجمهور يعلمون اشياء كثيرة و لا يتصورون حقيقه العلم المطلق **و الذي يتوقف عليه بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور** لانه اللازم حينئذ توقف تصور حقيقه العلم على حصول علم جزئي بذلك الغير و حصوله يستلزم حصول حقيقه العلم في ضمن ذلك الجزئي ضرورة توقف حصول الكل على حصول اجزائه فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها و حصولها لا يتوقف على تصورها فلا دور و هذا التقرير بناء على ان حصول الشيء بمرتبته العينيه يستلزم حصول اجزائه العقليه و الحق خلافه كما تقرر في موضعه فيكون اندفاع الدور اظهر **وقيل لا يحد** لا لكونه ضروريا بل **لعسر تحديده** وهذا راي الجويني و الغزالي الموعود به سابقا قالا **وانما يعرف** اي العلم على صيغه المجهول من المعرفه **بالقسمه او المثال** اي يتميز بهما عما يلتبس به من الاعتقادات اما القسمه فكان يقال الاعتقاد اما جازم او لا و الجازم اما مطابق او لا و المطابق اما ثابت او لا فقد خرج عن القسمه اعتقاد جازم مطابق ثابت متميز عما يلتبس به من الاعتقادات التي هي الظن و الجهل المركب و اعتقاد المقلد المصيب و هو العلم بمعنى اليقين و هو بهذا المعنى اخص المعنيين السابقين و اما المثال فكتشبيه ادراك البصيرة بادراك الباصرة **قلنا القسمه و المثال ان افادا تمييزا** لماهيه العلم عما عداها **صلحا معرفا** و حدا اذ لا يراد بالتحديد هاهنا سوى تعريفها **و الا لم يحصل بهما معرفته** لامتناع حصول معرفه الشيء بدون تمييزه كذا قرر الكلام في هذا المقام و اعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة جامعة للجنس و الفصل الذاتيين لتعسره في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسيه كرايحه المسك فكيف لا يعسر في الادراكات الخفيه و ذكر التقسيم و المثال المذكورين و قال التقسيم يقطع العلم عن مظان الاشتباه و التمثيل بادراك الباصره يفهمك حقيقته فظهر انه يريد انما تعسر التحديد الحقيقي لا مطلق التعريف و هذا موضع الاتفاق لا اختلاف فيه جار في غير العلم ايضا كما اعترف به **و قيل يحد** لانه نظري و لا نعترض به **فهو** معرف بتعريفات كثيرة ذكرنا منها بعضا اولها **القاضي انه معرفة**

ثابت الاعتقاد كالجنس شامل لجميع انواع المصدقات وخرج بالفصل الاول الظن وبالثاني الجهل المركب وبالثالث اعتقاد المصيب الحاصل بلا برهان وهذا الحد ليس بجامع لخروج علم الله تعالى عنه فان الاعتقاد مختص بالعلم الحادث ولخروج التصور عنه لعدم اندراجه في الاعتقاد ايضا مع انه علم بتعقل حقيقة الانسان وبمعنى المثلث والاولى في تحديده ان يقال ادراك ينجلي به المدرك بفتح الراء المدرك بكسرها فالادراك جنس شامل للتصورات والتصديقات والتجلي الانكشاف التام الذي لا اشتباه فيه فيتناول الوجود والمعدوم ممكنة ومستحيلة والمفرد والمركب والكلي والجزئي ويخرج عنه مثل الذوق من تصور او تصديق سواء كان مطابقا او غير مطابق الا انه يرد ادراك الحواس الظاهرة لدخولها في الحد وليست من العلم على ما هو الحق فلا يطرد واما الاشعري فادراك الحواس الظاهرة عنده من العلم فيطرد عنده فان اريد اخراجه زيد لفظ المعنى فيقال ادراك ينجلي به المعنى المدرك للمدرك فيطرد حينئذ لان المراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما يدرك باحدى الحواس الخمس فيشمل الكلي والجزئي فان قيل الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي اللحوق والوصول والمجاز مهجور في التعريفات اجيب باشتهاره فان قيل يلزم تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم اجيب بان اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو جنس للاخص المعرف او يقال العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ومعناه انه صفة ينكشف بها لمن هي له ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه وهو فيما يتناوله ويخرج عنه كالذي قبله ولا يرد على طرده ادراك الحواس الظاهرة لانه يتبادر ان المذكور يتجلى فيه اي يتجلى به المذكور من حيث هو مذكور وانكشاف الاعيان من هذه الحيثية انكشاف المعاني اذ لا سبيل الى ادراك الاعيان الخارجية سوى الحواس الظاهرة سواء كان المذكور من الذكر وهو فعل القلب او الذكر وهو فعل اللسان فتامل والعلم بالمعنى الثاني اي المعنى الاعم كذلك يعني ان الخلاف في تحديده كالخلاف فيه بالمعنى الاخص ومن تعاريفه بهذا المعنى اذا اريد به تعريفه الصورة الحاصلة من الشيء في العقل وعندي اعلم ان العلم ليس حاصلا فيما حصل للشرط في الذهن بديهة واتفاقا وحاصل عنه بديهة واتفاقا وانا

معه امور ثلاثة الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها واضافة حاصلة بين العالم والمعلوم فذهب بعض الى ان العلم هو الاول فيكون من مقولة الكيف وبعض الى انه الثاني فيكون من مقولة الانفعال وبعض الى انه الثالث فيكون من مقولة الاضافة والتعريف مبني على الاول وهو مبني على القول بالوجود الذهني والبحث عنه ليس هذا موضع الكلام فيه والتعريف شامل للصورة المطابقة وغيرها والكليات والجزئيات لقولنا في العقل او عنده وكلمة او لبيان نوعي المعرف فلا تخل بالحد انما تخل به لو كانت للتشكيك لمنافاته التعريف وهذا بناء على ان مدرك الكليات والجزئيات المجردة هو العقل ومدرك الجزئيات المادية هو القوى الجسمانية وهو راي محققي الحكماء ووجه بناء الحد على رايهم كون اطلاق لفظ العلم على هذا المعنى الاعم واقعا على اصطلاحهم وفيه مع ذلك ان العقل ان اريد به المشهور من اصطلاحهم وهو انه جوهر مجرد غير متعلق بالبدن خرج علم الله سبحانه وعلم الانسان وان اريد به النفس وهي عندهم جوهر متعلق بالبدن لم يشمل علمه تعالى وفيه ايضا انه يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس شيئا اتفاقا والقول بان العلم لا يتعلق به مكابرة لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين بل العلم مطلق المعدوم على القول بانه لا يسمى شيئا وقد يعتذر عن هذا بان المستحيل والمعدوم يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم بهما عن التعريف ولو عرف بما يحصل من المعنى المدرك بفتح الراء للمدرك بكسرها ليسلم عما ورد على تعريف الحكماء مع العناية في اصلاحه فان كان العلم بهذا المعنى اذعانا بالنسبة اي اعتقادا للنسبة اي فالعلم تصديق فالتصديق نفس الحكم دون المجموع المركب منه ومن تصور الطرفين كما هو راي الرازي وفيه اشارة الى ان متعلق الحكم هو النسبة الحكمية لا وقوعها او لا وقوعها والا يكن اذعانا بالنسبة فتصور سواء عدم كونه ادراكا للنسبة كتصور الاطراف او كان ادراكا لها لا على وجه الاذعان اما بان لا تقبله كالنسب التقييدية والانشائية او بان تقبله لكن لم يقع كالنسب المشكوكة والموهومة وكل واحد منهما اي من التصور والتصديق بعضه ضروري لا يحتاج في تحصيله الى نظر وبعضه نظري يحتاج في تحصيله الى النظر وهذه القسمة بديهية لا يحتاج فيها الى تجشم الاستدلال كما ارتكبه اقوام وذلك انا اذا رجعنا الى وجداننا من التصورات ما هو حاصل لنا بلا نظر

احدها

كتصور الحرارة والبرودة وما هو حاصل بالنظر كتصور حقيقة الملك والجن ومن التصديقات ما هو حاصل لنا بلا نظر كالتصديق بان الشمس مشرقة والنار محرقة وما هو حاصل بالنظر كالتصديق بان العالم حادث والصانع موجود ولما كان الضروري والنظري تتوقف معرفتهما على معرفة النظر لاخذه في تعريفهما المذكورين عقيبهما على طريقة الوصف عرفه فقال والنظر الفكر المطلوب به علم او ظن وهذا التعريف للاصوليين فالفكر جنس شامل للنظر وغيره لانه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وذلك قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كذلك كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا فبقية التعريف لاخراجه وقيل في تعريفه على راي متاخري المنطقيين ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول يعني ان النظر توجه النفس نحو المعلوم قصدا لتحصيل امر غير معلوم وهو في الشمول والاخراج كما سبق وعدل عن المعلوم الى المعقول تحرزا عن استعمال المشترك في التعريف ولما ذكر العلم وبين ما يطلق عليه لفظه من المعاني اراد ان يذكر اقسام منه ومقابلات له فقال والاعتقاد يقال اي يطلق بالاشتراك على التصديق سواء كان جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور ويقال على قسم من العلم بالمعنى الاخص وهو اليقيني اعني التصديق الجازم الثابت والجهل مشترك ايضا بين معنيين وهو يقال على معنى مقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة فهو عدم العلم والاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا يسمى جهلا بسيطا ويقال على قسم من الاعتقاد بمعناه الاعم وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد وهذا يسمى جهلا مركبا لانه جهل بالواقع مع الجهل بانه جاهل به والظن ترجيح احد الطرفين اي الايجاب والسلب فهو اعتقاد راجح لا تمنع النفس معه عن الطرف الاخر والشك استواؤهما اي الطرفين وهو تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح احدهما على الاخر والوهم ترجيح احدهما المرجوح فهو مقابل الظن والسهو وقد يراد فيه الذهول زوال الصورة الحاصلة للنفس عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها

التصورات

فقدم مباحث التصورات على مباحث التصديقات لاحتياج التصديق الى التصور اذ لا بد فيه من تصورات ثلاثة تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية للعلم بامتناع الحكم ممن جهل احد هذه التصورات المفهوم ما يستفاد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى وباعتبار انه دال عليه يسمى مدلولا والمراد بالمفهوم هنا ما حصل في العقل او عنده كما مر وهو اما ان يمتنع فرض صدقه على الكثرة او لا يمتنع ان امتنع فرض صدقه على الكثرة فجزئي كزيد والمراد بالفرض هنا انه لا يستحيل صدق الجزئي على كثيرين وتعريف الجزئي بانه يمتنع العقل عن الخصوصيات اللازمة له وجردنا النظر الى الصورة الحاصلة فان امتنع في هذا النظر الحكم بجواز صدقه على الكثرة فهو جزئي فيخرج عنه ما يمتنع تكثره بدليل خارجي والكليات الفرضية كاللاشيء واللاامكان والا يمتنع فرض صدقه على الكثرة فكلي كالانسان واللاموجود ووجه التسمية ان الكلي جزء الجزئي غالبا فيكون الجزئي كلا والكلي جزءا والكل له نسبة الى اجزائه لكونه مركبا منها والاجزاء لها نسبة الى الكل لكونها اجزاء له فالكل جزئي لكونه منسوبا الى الجزء والجزء كلي لكونه منسوبا الى الكل ويقال الجزئي الحقيقي لان جزئيته بالنظر الى حقيقته المانعة من فرض الشركة وبازائه الكلي الحقيقي والاضافي لان جزئيته بالاضافة الى شيء اخر وبازائه الكلي الاضافي وهو الاخص من شيء والجزئي الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي اذ كل جزئي حقيقي مندرج تحت مفهوم عام واقله المفهوم والشيء ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان والكلي الحقيقي اعم من الاضافي لصدق الحقيقي على ممتنع الاشتراك في نفس الامر بخلاف الاضافي وهو اي الكلي ان كان جزء الجزئي فذاتي اي فيسمى ذاتيا والا يكن جزءا للجزئي بل كان خارجا عنه فعرضي اي يسمى عرضيا وكل من الذاتي والعرضي ينقسم الى اقسام والاول لا يخلو اما ان يقال على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو يقال يعني يحمل وهو شامل للكلي والجزئي فان الحمل يجري فيهما معا كما صرح به الفارابي وابن سينا فقوله على الكثرة يخرج الجزئي والمتفقة الحقيقة يخرج الجنس والفصل البعيد

والعرض العام في جواب ما هو يخرج الفصل القريب كالمنطق مثلا والخاصة
اي ما انطبق عليه ما ذكرنا يسمى النوع كالانسان فاذا قلت ما زيد كان السؤال
عن تمام الماهية المختصة به واذا قلت ما زيد وعمرو كان السؤال عن تمام الماهية
المشتركة بينهما فيقع النوع في الجواب عن السؤالين لانه تمامها وقد اورد على
تناول الذاتي للماهية سؤال هو ان الذاتي ما يكون منسوبا الى الذات والماهية
هي الذات فيكون المنسوب والمنسوب اليه شيئا واحدا وهو باطل لاقتضاء النسبة
التعدد ودفع بان المنسوب هو الماهية ذات مخصوصة والمنسوب اليه ليس اياها
بل المطلق فتعدد او يقال عليها اي على الكثرة مختلفة الحقيقة في جواب
ما هو وتعرف فوائد القيود بالقياس الى ما ذكرنا في النوع وهو الجنس كالحيوان
فاذا قلت ما الانسان والفرس كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة بينهما فيقع
الجنس في الجواب واما اذا قلت ما الانسان وقع في الجواب الحد التام لانه تمام
ماهيته المختصة به فالجنس لا بد ان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المخالفة
لها المشاركة اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحد
من الحقائق المخالفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث يقع
جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم يقع
جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فالجنس بعيد كالجسم حيث يقع
جوابا عن السؤال عن الانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال عن الانسان والفرس
ولا على الانسان والشجر مثلا **واعلم** ان للنوع معنى غير السابق وهو الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو والمراد بالماهية ما يجاب به عن السؤال بما هو
فلا يدخل الشخص والصنف اذ لا يصح ان يجاب بشيء منها عن السؤال بما هو ويسمى
بعيد عليه بما هو وهذا النوع يقيد بالاضافي والاول بالحقيقي وفي النسبة بينهما خلاف
فعند المتقدمين الاضافي اعم مطلقا من الحقيقي وعند جمهور المتأخرين بينهما عموم
من وجه وعند بعضهم الحقيقي اعم مطلقا من الاضافي وتوجيه ذلك يحتاج الى
بسط لا يسعه المقام واذ قد عرفت ان الجنس قريب وبعيد والنوع ماهية مقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو فالاجناس تترتب متصاعدة في العموم
منتهية الى الجنس العالي وهو الذي لا جنس فوقه ويسمى جنس الاجناس لاحسنية التي
باعتبار العموم بعد ان يكون مقولا في جواب ما هو فما يكون اعم من الكل يكون جنسا

للكل والانواع تترتب متنازلة في الخصوص منتهية الى النوع السافل وهو
الذي لا نوع تحته ويسمى نوع الانواع لان نوعية الشيء الاضافية التي لا يجري
الترتيب الا فيها باعتبار الخصوص فاخص الكل يكون نوعا للكل وما بين العالي
والسافل متوسطات فما بين الجنس العالي كالجوهر والجنس السافل كالحيوان اجناس
متوسطة وما بين النوع العالي كالجسم المطلق والنوع السافل كالانسان انواع
متوسطة او يقال على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته يخرج النوع والجنس
لانهما يقالان في جواب ما هو والعرض العام لانه لا يقال في الجواب اصلا
فان قيل العرض العام يدخل في جواب اي لصلوحه للتمييز في الجملة عن
بعض المشاركات في الشيئية او في اخص منها لا يقال المعتبر التمييز عن
جميع الاغيار لانه حينئذ يخرج الفصل البعيد عن التعريف **قلنا** العرض العام
لا يميز شيئا عن شيء من حيث انه عرض عام بل من حيث انه خاصة اضافية والخاصة
لانها وان كانت تقال في جواب اي شيء هو لكن لا في ذاته بل في عرضه
وكلمة شيء في اي شيء كناية عن الجنس الذي يطلب ما يميز الشيء عن مشاركاته
فيه فانا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان نعلم ان للشيء جنسا بناء على ان ما لا جنس
له لا فصل له او لانه لم يتيقن وجوده والتعريف انما هو للفصل المتيقن وجوده
فاذا علمنا الشيء بالجنس طلبنا ما يميزه عن مشاركاته في ذلك الجنس فنقول الانسان
اي حيوان هو في ذاته فيتعين الجواب بالناطق لا غير فلا يرد ما قيل من انك اذا
قلت الانسان اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيا من ذاتيات الانسان
يميزه عما يشاركه في الشيئية فيصح ان يجاب بحيوان ناطق كما يصح بناطق فلا يكون
تعريف الفصل مانعا لصدقه على الحد وقد اجيب عن هذا الايراد بانه
انما يتم لو كان معنا اي طلب المميز مطلقا كما هو معناها لغة لكن ارباب المعقول
اصطلحوا على انها لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب ما هو اي ما ينطبق عليه
جواب ما ذكرنا يسمى الفصل كالناطق وهو اما ان يكون مميزا عن المشاركات
في الجنس القريب او البعيد فان كان الاول يسمى فصلا قريبا كالناطق بالنسبة
الى الانسان فانه يميزه عن المشاركات له في الحيوان الذي هو جنسه القريب
وان كان الثاني يسمى فصلا بعيدا كالحساس بالنسبة اليه فانه يميزه عن المشاركات
في الجسم النامي الذي هو جنس بعيد له **واعلم** ان الفصل له نسبة الى الماهية

التي هو فصل مميز لها ونسبته الى الجنس الذي يميز الماهية من بين افراده فهو
بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء مقوم داخل في قوام الماهية ومحصل لها
وبالاعتبار الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى الجنس وجودا يحصل قسما وعدما
يحصل قسما اخر كالناطق فانه داخل في قوام الانسان ومقسم للحيوان الى الناطق وغير
الناطق وكل مقوم للنوع العالي مقوم للنوع السافل لان فصل العالي جزء له
والعالي جزء للسافل وجزء الجزء جزء وليس كل مقوم للسافل مقوما للعالي فان
الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس مقوما للعالي الذي هو الحيوان مثلا
وكل مقسم للجنس السافل مقسم للجنس العالي لان السافل قسم من العالي وكل
فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم قسم وليس كل مقسم
للعالي مقسما للسافل فان الحساس مثلا مقسم للعالي وهو الجسم النامي وليس مقسما للسافل
الذي هو الحيوان والمراد بالعالي ههنا كل نوع او جنس يكون فوق اخر سواء
كان فوقه اخر كالحيوان او لم يكن كالجوهر والمراد بالسافل كل جنس او نوع
يكون تحت اخر سواء كان تحته اخر او لم يكن حتى ان المتوسط عال بالنسبة الى ما
تحته وسافل بالنسبة الى ما فوقه بخلاف ما سبق والثاني من قسمي الكلي وهو العرضي
الخارج لا يخلو اما ان يمتنع انفكاكه عن معروضه او لا يمتنع انفكاكه عنه ان امتنع انفكاكه
فلازم وهو اما لازم للشيء بالنظر الى نفس وجوده في الخارج وفي الذهن بمعنى
انه كلما تحقق في الذهن او في الخارج فهذا اللازم ثابت له واما لازم له بالنظر
الى وجوده الخارجي فقط او الذهني فقط فالاول لازم الماهية كالزوجية
للاربعة فان الاربعة زوج سواء كانت في الذهن او في الخارج والثاني لازم
الوجود اما الخارجي كالتحيز للجسم فانه انما يلزم في الوجود الخارجي او الذهني
كالكلية للانسان فانه انما يلزم في الوجود العقلي وينقسم ايضا الى بين وغير
بين فالبين له معنيان احدهما ما يلزم تصوره من تصور ملزومه كما يلزم تصور
البصر من تصور العمى ويقال له البين بالمعنى الاخص والثاني ما يلزم من تصوره
مع تصور ملزومه والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل
بعد تصور الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية لازمة
للاربعة ويقال له البين بالمعنى الاعم وذلك لانه متى كفى تصور الملزوم في اللزوم
يكفي تصور اللازم مع تصور الملزوم والنسبة وليس كلما يكفي التصورات يكفي تصور

بينهما

واحد وغير البين له ايضا معنيان كل منهما يقابل واحدا من معنيي البين فالاول
هو اللازم الذهني الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان
والثاني هو اللازم الذي لا يلزم من تصوره مع تصور الملزوم والنسبة بينهما
الجزم باللزوم كالحدوث للعالم والا يمتنع انفكاكه عن معروضه فعارض اي
فيسمى عرضا مفارقا لامكان مفارقته المعروض وهو ينقسم الى قسمين اشار اليهما
بقوله يدوم وذلك كحركة الفلك فانها دائمة وان لم يمتنع انفكاكها نظرا الى
ذاته وبقوله او يزول اما بسرعة كحمرة الخجل وصفرة الوجل او بطء كالشباب
وكل واحد منها اي من قسمي العرضي وهما اللازم والمفارق اما ان يقال على
ما تحت حقيقة واحدة فخاصة اي كلي خارج محمول على ما تحت حقيقة واحدة لان المقسم
معتبر في جميع الاقسام وسواء كانت تلك الحقيقة نوعية او جنسية فالمتحيز خاصة
للجسم المطلق وعرض عام للنامي وما تحته وقد تكون شاملة لجميع افراد ما هي خاصة
له كالكاتب بالقوة للانسان وغير شاملة كالكاتب بالفعل له وهذا هو المسمى بالخاصة
او يقال على ما تحت حقائق مختلفة اي على افراد حقائق مختلفة وهذا هو المسمى
بالعرض العام كالماشي فانه يقال على ما تحت حقيقة الانسان وغيرها من الحقائق
الحيوانية ولما فرغ من تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي والكلي الى الكليات
الخمس وتعريفها اخذ في تعريف المعرف وبيان اقسامه واحكامه وقدم تلك
الاقسام عليه مع ان المقصود بالذات البحث عن احوال الموصل الى المقصود ايصالا
قريبا وليس الا القول الشارح لانها مقدمات له تتوقف معرفته عليها فقال

معرف الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره اي يحمل عليه لافادة تصوره والقيد
الاخير لاخراج المحمول الذي لا يكون الغرض منه افادة التصور وذلك ان الغرض
من حمل شيء على شيء قد يكون افادة التصديق بحال الموضوع وهو الاكثر وقد يكون
افادة تصور الموضوع بعنوان المحمول كما في اقسام المقول في جواب ما هو واي شيء هو
اعم من المقول عليه او مساويا له واما المباين فبادر صدقه للحمل في نفس الامر
من قوله تحمل اخرجه واما الاخص فيمكن ان يقال تبادر الفهم من قصد الافادة
من قوله لافادة تصوره اخرجه وان يقال بدخوله واشتراط الجلاء اخرجه لانه
اقل وجودا في العقل فان العام ربما يوجد في العقل بدون الخاص وان شروط
تحقق الخاص ومعانده اكثر لان كل شرط ومعاند للعام شرط ومعاند للخاص
وما هو اقل وجودا في العقل فهو اخفى عنده او يقال بدخوله على راي القدماء كالاعم

فان قيل منع التعريف بالاخص يقتضي ان لا يعرف المعرف لان تعريفه
جزئي من جزئياته قيل هذا انما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فانه لما
كان مفهوم معرف المعرف اخص من مفهوم المعرف توهم ان معروضه وهو مفهوم
تابيا لعلى الشيء لافادة تصوره اخص منه وليس كذلك بل هو مساو له كلما يصدق
عليه انه معرف يصدق عليه انه مقول على الشيء لافادة تصوره فيصدق على تعريف
المعرف المفهومان ويشترط في المعرف ان يكون اجلى من المعرف لانه معلوم يوصل
الى تصور مجهول فلا يصح التعريف بالمساوي معرفة للمعرف سواء كان تساويا ضرورة
كالمتضايفين نحو تعريف الاب بمن له ابن فانهما يتعقلان معا بالضرورة او عادة
كالمتضادين مثل السواد والبياض او بالنظر الى من يجهل له كتعريف الذئب بانه حيوان
يشبه جلده جلد النمر لمن لم يعرف النمر ولا بالاخفى من المعرف سواء كان اخفى ضرورة
كما في الدور نحو تعريف الحركة بالسكون فان السكون عدم الحركة عما شأنه ان يتحرك
او عادة كتعريف النار بالجوهر الشبيه بالنفس او بالنظر الى من يعرف له كتعريفنا
الحنيف المطلق لمن لم يتصور الخلقة وتصور النار بوجه ما فلا بد ان تكون معرفة
المعرف حاصلة قبل حصول معرفة المعرف بوجه من الوجوه وكما يجب الاحتراز في
التعريف عن المساوي معرفة والاخفى يجب الاحتراز عن الالفاظ المشتركة والمجازية والغريبة
من غير قرينة فان كان المعرف مساويا للمعرف وكان مع الفصل او الخاصة
القريبين الجنس القريب فتام اي فالتعريف تام ولا بد من حمل الفصل القريب و
الجنس القريب على ما هو اعم من نفسهما ومفصلهما ليدخل المركب من حديهما التامين او
من احدهما ونفس الاخر فان ذلك حد تام لاشتماله على جميع اجزاء المحدود وكذا
الكلام في الخاصة مع الجنس القريب والا يكن كذلك فناقص اي فالتعريف ناقص
وذلك حيث انتفت المساواة او الجنس القريب مع الفصل او الخاصة وفي كل منهما
اي من التام والناقص التعريف بالذاتي فحقيقي لنفيه عن دخول الاغيار فالحد
التام ما تركب من الجنس القريب والفصل القريب فقط او من مفصليهما او احدهما والناقص
ما لم يكن فيه مع الفصل جنس قريب سواء تركب من بعيد وفصل او كان جنسا
او فصلا لا غير والتعريف بالعرضي رسم لكونه تعريفا بالاثر فالرسم التام
ما تركب من الجنس القريب والخاصة النوعية او من مفصلها او احدهما والناقص ما لم يكن
فيه جنس قريب سواء كان تركب من بعيد وخاصة او من عرض عام وخاصة او كان خاصة

لا

لا غير نوعية او جنسية وقد يقع الرسم بمجموع امور كل منها عرض عام لكن المجموع
خاصة كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة عريض الاظفار ولود وهو تعريف
بخاصة مركبة وحاصل التقسيم ان المعرف ان لم يشتمل على خارج فهو حد فان جمع الاجزاء
كلها فهو حد تام والا فهو ناقص وان اشتمل على خارج فهو رسم فان كان خاصة مع
جميع الاجزاء او مع الجنس القريب فرسم تام والا فرسم ناقص واعلم ان الحقائق
الموجودة في الخارج يتعسر الاطلاع على ذاتياتها فيتعسر تمامها والتمييز بينها وبين
عرضياتها واصلا الى حد التعذر فان الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة
واما المفهومات اللغوية والاصطلاحية فامرها سهل فان اللفظ اذا وضع في اللغة
او الاصطلاح لمفهوم مركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا له وما كان خارجا عنه
كان عرضيا له فحصل ان المفهومات في غاية السهولة وحدودها ورسومها تسمى حدودا
ورسوما بحسب الاسم وتحديد الحقائق في غاية الصعوبة وحدودها ورسومها
تسمى حدودا او رسوما بحسب الحقيقة وقد جرى اصطلاح اهل علم الاصول على اطلاق
الحد على المعرف فالحد باصطلاحهم مرادف للتعريف باصطلاح المنطقيين واعلم
ان الكلام مبني على رأي المحققين من عدم اشتراط المساواة في مطلق المعرف حيث
قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو او اعم او اخص وللمضايق عنه
في جميعها مدخل فلا وجه لعدم اعتبارها هنا واما العلوم فلما كان المقصود تعريفها
التمييز من جميع الاغيار كان المعتبر فيها المساوي للمعرف في العموم والخصوص فكلما
صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح وبالعكس فلا يدخل فيه الا ما تركب مع
فصل قريب او خاصة نوعية او كان من احدهما وهذا هو المعبر عنه بانه المطرد
المنعكس الجامع المانع فان معنى الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد المعرف
وجد المعرف فلا يدخل فيه شيء من اغيار المعرف وهو معنى المنع ومعنى الانعكاس
التلازم في الانتفاء اي متى انتفى المعرف انتفى المعرف فلا يخرج عنه شيء من افراد
المعرف وهو معنى الجمع فالاطراد عبارة عن الكلية الاولى وهي كلما صدق عليه المعرف
بالكسر صدق عليه المعرف فالمنع ملازم لها والانعكاس ملازم الثانية وهي كلما صدق عليه
المعرف بالفتح صدق عليه المعرف لانه يصدق كلما لم يصدق عليه المعرف بالكسر لم يصدق
عليه المعرف عكس نقيض وهو معنى قولهم متى انتفى المعرف انتفى المعرف والجمع
ملازمها ايضا ودقق عونه التصديقات اي هذا بحث التصديقات

ولما كان المقصود منه اكتساب المجهولات التصديقية ولا يكون الا بالحجة بالذات وهي مؤلفة من القضايا فلا بد من مباحثها فقال القضية قول يحتمل الصدق والكذب القول في عرف المنطقيين يقال للمركب سواء كان معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة والصدق والكذب هي ايان معنا كان ان شاء الله تعالى واحتمالهما يخرج الاقوال الناقصة والانشائيات كلها والمراد بالاحتمال الجواز العقلي بالنظر الى مفهوم المركب التام وماهيته مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عنها كخصوصية القائل والدليل بل عن خصوصية الطرفين ايضا فان كان الحكم فيها اى في القضية بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه اى حكم فيها بنفي شيء عن شيء فحملية اى فتسمى حملية الاولى موجبة والاخرى سالبة وسميت حملية لتحقق حقيقة الحمل فيها في الموجبة واما السالبة فحمولة عليها اما لمشابهتها اياها في الطرفين او لمقابلتها اياها او لان لاجزائها استعداد قبول الحمل والا اى وان لم يكن الحكم كذلك فشرطية اي فالقضية شرطية ووجه التسمية انها مشتملة على اشتراط عين التالي بعين المقدم صريحا في المتصلة وستلزمة لاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه في مانعة الخلو ولاشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في مانعة الجمع ولاشتراط عين التالي بنقيض المقدم وعكسه واشتراط نقيض التالي بعين المقدم وعكسه في الحقيقية وستقف على بيان ذلك بامثلة عن قريب ان شاء الله تعالى. وهي تنقسم الى متصلة ومنفصلة فان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير نسبة اخرى سواء كان النسبتان موجبتين او سلبيتين او مختلفتين او نفيها اى حكم في القضية الشرطية بنفي نسبة على تقدير نسبة اخرى كذلك وسواء حكم في القضية الشرطية بالثبوت او النفي لزوما بان يكون هناك امر به يستصحب المقدم التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار في قولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او اتفاقا بان لا يكون هناك امر كذلك كقولنا كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق فمتصلة اي فالقضية تسمى متصلة وقد اشير الى انها اربع موجبتان لزومية واتفاقية وقد مثلنا وسالبتان كذلك كقولنا ليس البتة ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وليس البتة ان كان هذا اسود فهو كاتب على فرض اتفاق الاسود واللاكاتب وهذا بناء على تقسيم المتصلة الى اللزومية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها منقسمة اليهما والى المطلقة اذ الحكم

فيها ان قيد بقيد اللزوم سميت لزومية وان قيد بقيد الاتفاق سميت اتفاقية وان لم تقيد بشيء منهما سميت مطلقة وان حكم في القضية الشرطية بتنافي نسبتين سواء كان النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين وهذه هي الموجبة او لا تنافيهما اي حكم في القضية الشرطية برفع تنافي النسبتين كذلك وهذه هي السالبة وسواء كان ذلك الحكم عنادا بان يكون في الجزئين او في احدهما ما يقتضي التنافي بينهما بان يكون مفهوم كل واحد منهما في اي مادة نقيضا للاخر او مساويا لنقيضه في الحقيقية او اخص من نقيض الاخر في مانعة الجمع او اعم من نقيض الاخر في مانعة الخلو بطريق التنافي بل او كان ذلك الحكم اتفاقا بان لا يكون هناك ما يقتضي التنافي بينهما في اي مادة بخصوصه كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود غير كاتب او يكون كاتبا غير اسود وتسمى المنفصلة على الاول عنادية وعلى الثاني اتفاقية وسواء كان الحكم بالتنافي او برفع التنافي صدقا وكذبا معا في الحقيقية او صدقا فقط كما في مانعة الجمع او كذبا فقط كما في مانعة الخلو وسميت الاولى حقيقية لان التنافي بين طرفيها اشد منه بين طرفي الاخريين لانه في الصدق والكذب معا فهي احق باسم المنفصلة بل هي حقيقة الانفصال والثانية مانعة الجمع لاشتمالها على منع الجمع بين طرفيها والثالثة مانعة الخلو لان الواقع لا يخلو عن احد طرفيها وربما يقال مانعة الجمع ومانعة الخلو على التي حكم فيها بالتنافي صدقا وكذبا مطلقا او نفيا بقطع النظر فهذا المعنى يكون اعم والمراد بالتنافي في الصدق ان لا تصدقا معا على شيء وفي الكذب ان لا يكذبا معا عن شيء فمنفصلة اي فالقضية تسمى منفصلة وقد اشير الى انها اثنا عشر بناء على تقسيمها الى العنادية والاتفاقية فقط على ما هو المشهور والتحقيق انها تنقسم اليهما والى المطلقة كما في المتصلة فتكون اذا ثماني عشر مثال الحقيقية وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الصدق والكذب معا موجبة دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا وهذا يستلزم كلما لم يكن زوجا كان فردا وكلما لم يكن فردا كان زوجا وكلما كان زوجا لم يكن فردا وكلما كان فردا لم يكن زوجا اربع متصلات لان عين كل من المقدم والتالي يستلزم نقيض الاخر والا لامكن صدقهما معا ونقيض كل منهما يستلزم عين الاخر والا لزم كذبهما معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما

بمتساويين وهذا يستلزم ليس البتة اما ان لم يكن هذا زوجا فهو منقسم بمتساويين
الى اخرها **ومثال** مانعة الجمع وهي منفصلة حكم فيها بتنافي المنافاة
او لا وقوعها في الصدق فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا
وهذا يستلزم كلما كان هذا شجرا لم يكن حجرا وكلما كان حجرا لم
يكن شجرا متصلتين جعل في احدهما عين مقدمها شرطا ونقيض تاليها
جزاء وفي الاخرى عين تاليها شرطا ونقيض مقدمها جزاء والا لزم صدق الطرفين
معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون هذا انسانا او ناطقا وهذا يستلزم ليس
البتة ان كان انسانا فهو لا ناطق وان كان ناطقا فهو لا انسان متصلتين كذلك
ومثال مانعة الخلو وهي منفصلة حكم فيها بوقوع المنافاة او لا وقوعها في الكذب
فقط موجبة دائما اما ان يكون هذا لا شجرا او لا حجرا وهذا يستلزم كلما كان
شجرا فهو لا حجر وكلما كان حجرا فهو لا شجر متصلتين جعل في احدهما نقيض
مقدمها شرطا وعين تاليها جزاء وفي الاخرى نقيض تاليها شرطا وعين مقدمها
جزاء والا لزم كذب الطرفين معا وسالبة ليس البتة اما ان يكون زيد شجرا
او حجرا وهذا يستلزم ليس البتة ان كان زيد لا شجرا فهو حجر وان كان
لا حجرا فهو شجر متصلتين كذلك ووجه المناسبة في تسمية الاولى بالمتصلة
والثانية بالمنفصلة تحقق معنى الاتصال والانفصال في الموجبات ومشابهة السوالب
للموجبات في الاطراف وغيرها كما في الحملية **والجزء الاول من الحملية موضوع**
اي يسمى بالموضوع لانه وضع لان يحكم عليه وهو شامل للمبتدأ والفاعل **والاول**
من الشرطية مقدم لتقدمه طبعا او وضعا في المتصلة ووضعا في المنفصلة **والجزء الثاني من الاولى**
وهي الحملية **محمول** لحمله على الموضوع **ومن الثانية** وهي الشرطية **تال** لانه تابع للمقدم
طبعا او وضعا **وكل منهما** اي من الحملية والشرطية **اما موجبة او سالبة كما عرفت**
والموضوع ان كان شخصا معينا كزيد والمحلى بلام العهد **فشخصية** اي تسمى
القضية شخصية ومخصوصة ايضا لان موضوعها شخص مخصوص **والا** يكن الموضوع
شخصا معينا **فان بين كمية افراده** اي افراد الموضوع بسور يخص القضية من
الاهمال ويبين المقصود منها **كلا او بعضا فمحصورة** اي فتسمى القضية محصورة لحصر
الموضوع بالكل الافرادي او البعض **كلية** في الاول **او جزئية** في الثاني والذي
وقع به البيان يسمى سورا لانه يحصر كمية الافراد **فسور الموجبة الكلية كل**

ونحوه مما يفيد الاستغراق وسور الجزئية بعض وشبهه وسور السالبة
الكلية لا شيء ولا واحد وكل ليس وما افاد معناه وسور الجزئية ليس كل
وليس بعض وبعض ليس ونحوها **والا فمهملة** اي ان لم يبين كمية الافراد
فالقضية تسمى مهملة لاهمال السور **وتلازم الجزئية** فكل جزئية تصدق مهملة
وكل مهملة تصدق جزئية ولما كان هذا التقسيم القضية باعتبار الموضوع
دعى في الثاني للاقسام حاله من تشخص وحصر واهمال **واعلم ان الشرطية**
تنقسم الى تلك الاقسام والحاصل ان الحكم بالاتصال او الانفصال ان كان على وضع
معين فهي مخصوصة والا فان بين ان الحكم على تقدير جميع الاوضاع التي يمكن
اجتماعها مع المقدم او بعضها فهي محصورة كلية او جزئية والا فمهملة والاوضاع
في الشرطية كالافراد في الحملية وهذا كله في اللزومية والعنادية واما
الاتفاقية فالمعتبر فيها من الاوضاع الكائنة في نفس الامر لا جميع الاوضاع الممكنة
الاجتماع والا لم تصدق كلية اصلا والمراد بالاوضاع الاحوال التي يمكن حصول
المقدم عليها وهي ما يحصل للمقدم باعتبار اقترانه بالامور التي يمكن اجتماعه معها
فان المجتمعين يحصل لكل منهما وضع بالقياس والنسبة الى الاخر وهو كونه مجتمعا معه
ومقارنا اياه فاذا **قلنا** كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم
حيوانيته لانسانيته ثابت مع كل وضع يمكن ان يحصل مع انسانية زيد لاجل كونه
قائما او قاعدا او كاتبا او ضاحكا وكون الشمس طالعة او غير طالعة الى غير ذلك
واذا **قلنا** قد يكون اذا كان الشيء حيوانا فهو انسان فمعناه ان لزوم انسانيته لحيوانيته
انما تكون على وضع كونه ناطقا او ضاحكا لا على وضع كونه صاهلا او ناهقا وسور
الموجبة الكلية في المتصلة كلما ومهما ومتى ما وفي المنفصلة دائما وسور
الموجبة الجزئية فيهما قد يكون وسور السالبة الكلية فيهما ليس البتة
وسور السالبة الجزئية فيهما قد لا يكون وبادخال السلب على سور الايجاب الكلي واهمل
هذا التقسيم في الشرطيات اكتفاء بما في المطولات **ولما فرغ** من الكلام في اقسام
القضايا اخذ في احكامها وفيها ثلاثة مباحث اولها مبحث التناقض وثانيها
العكس المستوي وثالثها عكس النقيض وقدم التناقض على الاخرين لتوقفهما
عليه فقال **التناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم لذاته من**
صدق كل كذب الاخرى وبالعكس لما كان المراد هاهنا تناقض القضايا

بحث التناقض

قيد الاختلاف بالقضيتين لان التناقض يقع بين المفردات وعليه الجيد
تخرج الاختلاف بالعدول والتحصيل والحصر والاهمال اذ لا يلزمه لذاته من صدق
احدهما كذب الاخرى فلا يحتاج معه الى التقييد بالايجاب والسلب اذ لا يكون الاختلاف
الذي هو شأنه الا به وقوله لذاته يخرج الاختلاف الذي يلزم معه من صدق كل
كذب الاخرى من غير نظر الى ذاته بل بواسطة مثل زيد انسان زيد ليس بناطق فان
صدق احدهما وكذب الاخرى بواسطة ان كل ناطق انسان او بخصوص مادة نحو
كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحيوان وبعض الانسان حيوان وبعض
الانسان ليس بحيوان فان الصدق والكذب لخصوص المادة لا لذات الاختلاف
بين الكليتين والجزئيتين فان الكليتين قد يكذبان نحو كل حيوان انسان ولا شيء
من الحيوان بانسان والجزئيتين قد يصدقان نحو بعض الحيوان انسان بعض الحيوان ليس
بانسان فقوله يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى يخرج الاختلاف الواقع بين الموجبة
والسالبة الجزئيتين فانه لم يكن الكذب فيهما لازما في كل مادة لصدقهما في بعض المواد
كما عرفت وقوله وبالعكس اي يلزم لذاته من كذب كل صدق الاخرى يخرج الاختلاف
الواقع بين الموجبة والسالبة الكليتين لانتفاء لزوم الصدق فيهما بكذبهما في بعض
المواد كما عرفت **وشرطه الاتحاد** فلا تناقض الا عند الاتحاد في النسبة الحكمية لاختلاف في ذات
الموضوع او المحمول او في شرط او كل وجزء او زمان او مكان او اضافة او قوة
وفعل او غير ذلك **الا في الكم** وهو الكلية والجزئية فيشترط اختلافهما فيه ان
كانتا محصورتين **والا في الكيف** وهو الايجاب والسلب **والجهة** وهي الضرورة
والامكان والدوام والاطلاق ونحوها في المحصورتين والمخصوصتين **فنقيض**
كل شيء من ذلك **مقابله** ويقابل الايجاب الكلي السلب الجزئي ويقابل السلب
الكلي الايجاب الجزئي والضرورة الذاتية ويقابلها الامكان العام والدوام
الذاتي يقابله الاطلاق العام وهكذا سائر الجهات **العكس المستوي** ويسمى العكس
المستقيم ايضا **تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف** العكس يطلق
على معنيين على القضية الحاصلة من التبديل وعلى نفس التبديل ومعنى تبديل
الطرفين ان يجعل كل واحد منهما بدل الاخر فيصير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا
والمراد بقوله مع بقاء الصدق لزوم صدق العكس لصدق الاصل ليخرج ما صدق
مع الاصل بحسب الاتفاق دون اللزوم نحو قولنا كل ناطق انسان بالنسبة الى قولنا

انسان ناطق وانما اعتبر لانه العكس لازم للاصل ويمتنع صدق الملزوم بدون اللازم
ولم يعتبر بقاء الكذب لجواز كذب الملزوم دون اللازم والمراد ببقاء الكيف
ان الاصل ان كان موجبا كان العكس موجبا وان كان سالبا كان سالبا وذلك
لان قولنا كل انسان ناطق لا يلزمه السلب وقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا يلزمه
الايجاب **والموجبة** كلية كانت او جزئية **تنعكس موجبة جزئية** ولا تنعكس الكلية
كنفسها لجواز ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا يجوز حمل الاخص على كل افراد
الاعم نحو كل انسان حيوان فلا ينعكس الى قولنا كل حيوان انسان وينعكس الى
بعض الحيوان انسان والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من الحيوان بانسان ونضمه
الى الاصل وهو كل انسان حيوان فنجعله كبرى والاصل صغرى ينتج لا شيء من الانسان
بانسان وهو سلب الشيء عن نفسه **وعكس السالبة الكلية كنفسها** سالبة كلية
لانه اذا صدق سلب المحمول عن كل فرد من افراد الموضوع صدق سلب الموضوع
عن كل فرد من افراد المحمول اذ لو ثبت الموضوع لفرد من افراد المحمول
حصل التلاقي بين الموضوع والمحمول في ذلك الفرد والتلاقي يصحح الموجبة الجزئية
من الطرفين وصدقها من الجانبين ينافي السالبة الكلية من احد جانبيها فينعكس لا شيء
من الانسان بفرس الى لا شيء من الفرس بانسان والا فبعض الفرس انسان ويعكس
الى بعض الانسان فرس هذا خلف او نجعلها صغرى للاصل ينتج بعض الفرس ليس
بفرس وهو سلب الشيء عن نفسه **ولا عكس للجزئية السالبة** اذ لو وجب لصدق كلما صدق
الاصل وليس كذلك فانها تصدق السالبة الجزئية في قضية موضوعها اعم مطلقا
من محمولها ولا يصدق عكسها وان صدق في قضية بين موضوعها ومحمولها تباين كلي
او عموم من وجه **عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف**
عكس النقيض يطلق على المعنيين ايضا والمراد من تبديل نقيضي الطرفين جعل كل
من نقيضي الطرفين مكان الطرف الاخر بعد تبديله بنقيضه كانك جعلت مكان كل
طرف نقيضه ثم بدلت كلا من النقيضين بالاخر والمراد من بقاء الصدق والكيف
ما عرفت في تعريف العكس المستوي **وحكم الموجبات** كلية كانت او جزئية **هنا**
اي في عكس النقيض مثل **حكم السوالب ثمه** اي في العكس المستوي فالموجبة الكلية
تنعكس كنفسها مثلا ينعكس كل انسان حيوان الى كل لا حيوان لا انسان والا فبعض
لا حيوان ليس لا انسانا ويستلزم بعض لا حيوان انسان وينعكس بالعكس المستوي

الى بعض الانسان لاحيوان وقد كان كل انسان حيوان هذا خلف او ينظم
الى الاصل هكذا بعض لاحيوان انسان وكل انسان حيوان ينتج بعض لاحيوان
حيوان وهو محال ولا عكس للموجبة الجزئية لصدقه بعض الحيوان لا انسان وكذب
بعض الانسان لاحيوان **وبالعكس** يعني اذا السالبة كلية كانت او جزئية تنعكس
الى السالبة الجزئية مثلا اذا صدق ليس بعض الحيوان بانسان فليصدق ليس بعض
لا انسان لاحيوان والا فكل لا انسان لاحيوان وينعكس بالنقيض الى كل حيوان
انسان وقد كان ليس بعض الحيوان بانسان والسالبة الكلية لا تنعكس
لصدقها لصدقه لا شيء من الانسان بفرس وكذب لا شيء من اللافرس لا انسان لان من افراد
اللافرس انسانا وهو يصدق سلب اللاانسان عنه وهذا كله على راى القدما
واما المتاخرون فانهم عدلوا عن هذا وعرفوا عكس النقيض بانه جعل نقيض الثاني
اولا وعين الاول ثانيا مع بقاء الصدق والكيف فعكس كل انسان حيوان لا
شيء من لاحيوان انسان لكن لما كان المستعمل في العلوم هو مصطلح القدماء
والقسمية تحكم لنقيض على مصطلحهم اظهر لم يذكر في المختصر غيره واما
وجه عدول المتاخرين وما فيه من الاسئلة والجوابات فمبسوط في كتب الفن

القياس **قوله مؤلف من قضايا متى سلمت لزم لذاته قول آخر** القول
في اصطلاح المنطقيين هو المركب سواء كان ملفوظا او معقولا كما عرفت والقياس
يطلق على الملفوظ والمعقول فان كان القول في اصطلاحهم مشتركا معنويا فقد عرف
به مطلق القياس ولا اشكال وان لم يكن كذلك كما شهر به عبارا تهم فيكون اما
مشتركا لفظيا ولا اشكال ايضا عند من اجاز استعمال المشترك في المعنيين
معا واما حقيقة في المعقول مجازا في الملفوظ تسمية للدال باسم المدلول وهذا
انسب بنظر المنطقي لانه لا يبحث عن الالفاظ وفيه اشكال اذ لا يستعمل اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي الا مجازا والمجاز محجور في التعريف وقد قيل ان المعرف
ان كان القياس المعقول فالمراد بالقول المعقول وان كان الملفوظ فالملفوظ
ليندفع الاشكال عند من لا يجيز استعمال المشترك في معنييه وما يجب وفيه تامل
هذا في القول الاول واما القول الآخر فالمراد به المعقول لعدم لزوم الملفوظ بالملفوظ
من القول معقولا او ملفوظا فالقول الآخر المعقول لازم من القول المعقول بلا
واسطة واما لزومه للملفوظ فالمراد به لزومه لمدلوله لظهور ان النتيجة غير لازمة

للفظ القياس لانه لا يلزم من الملفوظ بواسطة دلالته على المعقول
لان المراد باللزوم هاهنا اللزوم بحسب نفس الامر والقول الملفوظ
المؤلف من القضايا الملفوظة لا يستلزم مدلوله بحسب نفس الامر بواسطة
بل انما يستلزم مدلوله بحسب العلم بالوضع واين هذا من ذاك والمراد
بالمؤلف معناه اللغوي المشتق اجتمع لتعليق من قضايا معا ولئلا يتوهم
كون كلمة من للتبعيض كقولهم قول من الاقوال وقضية من القضايا فلا
استبعاد ذاك والمراد بالقضايا قضيتان او اكثر وتخرج به القضية الواحدة
المستلزمة لعكسها او عكس نقيضها وان كانت مركبة اذ تسمى قضية لا قضيتين
واللزوم المراد به المطلق سواء كان بينا او غير بين وتخرج به الاستقراء و
التمثيل لامكان تخلف مدلولهما وذكر التسليم لادخال ما تركب من قضايا
غير صادقة في نفس الامر وقوله لذاته اي لا لمقدمة غريبة وفسروها
بما تكون جدودها مخالفة لحدود مقدمتي القياس وهي اما اجنبية اي غير
لازمة لاحدى المقدمتين كما في قولنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لج
بواسطة كل مساو والمساوي مساو واما غير اجنبية اي لازمة لا
المقدمتين كما في قولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكلما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فجزء الجوهر جوهر بواسطة عكس
نقيض المقدمة الثانية وهو كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر
ووصف القول الآخر بالآخر لئلا يلزم ان تكون كل مقدمتين كيف اتفقتا
قياسا لاستلزام مجموعهما كلا منهما قال في شرح المطالع وفيه نظر لان
ان تلك المقدمات موضوعة في القياس على انها مسلمة فلو كانت النتيجة
احديهما لم يحتج الى القياس فكل قول يكون كذلك لا يكون قياسا **وهو باعتبار
المادة خمسة** كل مركب يتوقف تركبه على حصول اجزائه مادية وصورية
والقياس حصل له باعتبار كل من الصورة والمادة تقسيم التقسيم الاول
باعتبار المادة وهي مقدمات القياس وكان خمسة **لانه** اي القياس
اما ان يفيد تصديقا او لا يفيده بل يفيد تاثيرا آخر غيره اعني التخييل
الجاري مجراه **الثاني** قياس **الشعر** ومادته المخيلات وهي قضايا اذا اوردت
على النفس اثرت فيها تاثيرا عجيبا من قبض فتنفر او بسط فترغب ويزيدها

قبضا او بسطا ايرادها موزونة بصوت حسن وسواء كانت مسلمة
او غير مسلمة صادقة او كاذبة كقولهم الخمر ياقوتة سيالة والعسل مرة
مهوعة والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير واكثر من يستعمله
الشعراء او لا كذلك قيلا حسن الستر اكتفي به والاول وهو مفيد التصديق اما
ان يفيد ظنا او جزما الاول القياس الخطابية ومادته المقبولات وهي
قضايا تؤخذ ممن يعتقد فيه الجمهور لزهد او علم او رياضة او غير ذلك من
الصفات المحمودة كالاقوال المأخوذة من العلماء والمظنونات وهي قضايا
يحكم العقل بها اتباعا للظن كقولك فلان يطوف بالليل فهو سارق والغرض
منه ترغيب الناس عن ذلك البرهان فيما ينفعهم من تهذيب الاخلاق وامر
الدين والتنفير عما يضرهم واكثر من يستعمله الخطباء والوعاظ والثاني ان
افاد جزما يقينيا فبرهان ومادته اليقينيات اي هو منتهاه واليقينيات
بالاستقراء ست بديهيات ومشاهدات وفطريات وحدسيات ومجربات
ومتواترات اما البديهيات وتسمى ايضا اوليات فهي قضايا يحكم العقل
بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن
يحتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد الفاسدة كما في بعض الجهال واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم العقل بها بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة فالاولى تسمى حسيات كالحكم
بان الشمس مضيئة والنار حارة والثانية تسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب
عنه عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين فان من تصور الاربعة والزوج تصور الانقسام بمتساويين
ويترتب في ذهنه ان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج
واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بسبب تكرر المشاهدة مع قياس
خفي وهو ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته
وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل
فان قيل هذا القياس انحصر الفكر كانت المجربات نظرية او بالحد

فحدسية

فحدسية او بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر فقضايا قياساتها
معها قلنا بل يحصل بوجه آخر غير ذلك الوجه وهو تكرر المشاهدة من غير
نظر ولا حدس وأدّى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم
بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كما لحكم
بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن
مستند الى الحس كثرة تمنع تواطؤهم على الكذب واعتبر الامكان لان الممتنع
لا يحصل اليقين به وان كثر نقل وقوعه والاحساس لان المعقولات يكثر فيها
الاشتباه واما الخبر المحفوف بالقرائن وخبر المصدق بالمعجز فلا ريب
ان العلم الحاصل منهما استدلالي فلا يدخل فيما نحن فيه واعلم ان الحدس
قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما
ذكرنا هو استعمال الحدس وقد ذكروا وجوها للفرق غير ذلك ولاشتمال كل من
المجربات والمتواترات والحدسيات على ملاحظة قياس خفي نازع في ضروريتها
من نازع ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وفائدة
البرهان تحقيق الحق على وجه لا يحوم حوله شك ولا يتطرق اليه تغيير والا يفده
اليقين فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فجدل اي فالقياس يسمى
جدلا ومادته المشهورات وهي قضايا يحكم العقل بها لاعتراف جميع الناس او اكثرهم
او طائفة مخصوصة بها اما المصلحة عامة او رقة او حمية او غير ذلك ولكل قوم
مشهورات بحسب عاداتهم وآدابهم لا بل لكل صناعة مشهورات بحسب
صناعاتهم فان قيل المشهورات قد تكون يقينية بل اولية فكيف تجعل
من اليقينيات قلنا المراد بالمشهورات لا يعتبر فيها اليقين ومطابقة
الواقع بل المعتبر فيها الشهرة وتطابق الآراء سواء كانت يقينية او لا
فمحض القضايا يكون اوليا ومشهورا بالاعتبارين والمسلمات وهي قضايا
تتسلم من الخصم فيبنى عليها الكلام لدفعه وان كانت باطلة كتسليم الفقهاء

بعض مسائل اصول الفقه والغرض منه اما اقناع القاصر منه عن درك
البرهان واما الزام الخصم والا تعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم
فمغالطه اي فالقياس يسمى مغالطه ومادتها الوهميات وهي قضايا
كاذبه يحكم بها الوهم الانساني في امور غير محسوسه على نحو المحسوس
كما يقال كل موجود مشار اليه ولولا دفعها العقل والشرع لعدت
من الاوليات ويعرف كذبها بمساعدته للعقل في المقدمات حتى اذا
وصل الى النتيجه امتنع عن المساعده والمشبهات وهي قضايا يحكم العقل
بها على اعتقاد انها اوليه او مشهوره او مسلمة لاشتباهها بشي منها اما من
وجه اللفظ كما في المشترك وضرب زيد لاحتمال فاعليه زيد ومفعوليته
وكقولنا الخمسه زوج وفرد فانه يصدق مع الاجتماع لا الانفراد واما
من جهة المعنى كاخذ ما بالذات مكان ما بالعرض كما يقال جالس
السفينه متحرك وكل متحرك منتقل من مكان الى اخر واخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل كما يقال لو قبل الجسم القسمه الى غير النهايه لكان ما
بين سطحي الجسم اجزاء غير متناهيه فلا يخلو ان يكون محصورا بين حاصرين
واخذ التاليه المتصله بدل الموجبه المعدوله واخذ السور بحسب الاجزاء
مكان السور بحسب الجزئيات واخذ الكل المجموع مكان الكل الافرادي
وغير ذلك مما يقع الغفله عنه في الغلط العظيم وقد يقع الغلط من جهة الصورة
وذلك بان لا يكون القياس منتجا للمطلوب ويظن كونه منتجا اما بان لا يكون
على هيئة شكل من الاشكال لعدم تكرر الوسط كما يقال الانسان له شعر وكل
شعر ينبت من محل فالانسان ينبت من محل او لا يكون على ضرب منتج كما يقال
الانسان حيوان والحيوان جنس لعدم كليه الكبرى ومنه وضع ما ليس
بعلة علة كقولنا الانسان ضحاك وكل ضحاك حيوان ومنه
المصادره على المطلوب وهو جعل المطلوب مقدمة في القياس كقولنا الانسان
بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق والغرض منه تغليط الخصم ودفعه
واعظم فايدته معرفته لاجتنابه ولما فرغ من التقسيم الاول وهو الحاصل
باعتبار الماده اخذ في التقسيم الثاني وهو الحاصل باعتبار الصوره اعني الهيئة
الحاصله للقياس وهو قسمان لانه ان كان المطلوب او نقيضه مذكورا فيه

بالفعل

بالفعل واستثنائي اي يسمى القياس حينئذ قياسا استثنائيا لاشتماله
على اداة الاستثناء وهي لكن كقولنا ان كان هذا جسما فهو متحيز لكنه جسم
ينتج فهو متحيز وهو بعينه مذكور فيه ولو قلنا لكنه ليس بمتحيز انتج انه ليس بجسم
ونقيضه مذكور فيه فان قيل المطلوب ونقيضه ليسا مذكورين في الاستثنائي
بالفعل لان كلا منهما قضيه والمذكور بالفعل فيه ليس بقضيه قلنا
المراد بكون المطلوب او نقيضه مذكورا في القياس بالفعل ان يكون الطرفان
مذكورين فيه بالترتيب الذي في المطلوب او نقيضه والا يكن كذلك فاقتراني
اي يسمى القياس حينئذ قياسا اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود اي الاصغر
والاكبر والاوسط كقولنا كل جسم مولف وكل مولف حادث ينتج كل
جسم حادث وليس هو ولا نقيضه مذكورا فيه بالفعل واما بالقوه فهو مذكور فيه
لاشتماله على ماده النتيجه اعني الموضوع والمحمول ومادة الشي ما يكون الشي مذكورا
فيها بالقوه القسم الاول من القسمين الحاصلين باعتبار الصوره في القياس
الاقتراني وقدم على الاستثنائي لان المعتبر فيه بتركب من الحمليات الصرفه وهي من
الشرطيات بمنزلة المفرد من المركب لا تحلل الشرطيات اليها ولذلك سميت بسيطة
بخلاف الاستثنائي فانه لا يخلو عن الشرطيه وهو باعتبار صورته اي الهيئة
اعني الهيئة الحاصله لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
قسمان لانه ان تركب من الحمليات الصرفه كما عرفت فحملي اي يسمى القياس
حينئذ قياسا حمليا والا فشرطي اي يسمى القياس حينئذ قياسا شرطيا سواء
تركب من الشرطيات الصرفه او منها ومن الحمليات واقسامه خمسة لانه ان تركب
من شرطيتين فاما من متصلتين او منفصلتين او متصله ومنفصله وان
تركب من حمليه وشرطيه فاما من حمليه ومتصله او حمليه ومنفصله وينعقد
فيها الاشكال الاربعه وفي تفصيلها طول وينقسم القياس الاقتراني ايضا باعتبار
صورته القريبه اعني الهيئة الحاصله للقياس بسبب نسبة الوسط الى الطرفين
الى اربعة اقسام لان الاوسط ان كان محمول الصغرى موضوع الكبرى فالشكل
الاول او كان الاوسط محمولهما فالثاني او كان موضوعهما فالثالث
او عكس الاول فالرابع اعلم انه قد وقع اصطلاح القوم على الفاظ لا
بد منها فنقول موضوع المطلوب يسمى حدا اصغر لان الموضوع في الاشرف

المطالب وهي الموجبة الكلية يكون اخص من المحمول غالبا فيكون اقل
افرادا فيكون اصغر ومحمول المطلوب يسمى حدا اكبر لانه في اشرف المطالب
اعم من الموضوع غالبا فيكون اكثر افرادا والمكرر بين الاصغر والاكبر
يسمى حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب حتى يتلاقيا والمقدمة
التي تشتمل على الاصغر تسمى بالصغرى لانها ذات الاصغر والتي تشتمل على الاكبر
تسمى بالكبرى لانها ذات الاكبر والقضية التي جعلت جزء قياس تسمى
مقدمة لتقدمها على المطلوب وما ينحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول
يسمى حدا لانه طرف النسبة وهيئة نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالوضع
والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى والكبرى بحسب الايجاب والسلب
والكلية والجزئية يسمى قرينة وضربا وانما وضعت الاشكال في هذه
المراتب لان الشكل الاول هو النظم الطبيعي لانتقال الذهن فيه من الاصغر
الى الاوسط ومنه الى الاكبر حتى يلزم انتقاله من الاصغر الى الاكبر وهو انتقال
طبيعي يتلقاه الطبع السليم بالقبول الكامل فهو بين الانتاج غير محتاج الى روية
وفكر ومنتج للمطالب الاربعة ولاشرف المطالب الذي هو الايجاب الكلي لاشتماله
على الثبوتي اي الايجاب الذي هو اشرف من السلب فان الوجود خير من العدم و
الكلية التي هي اشرف من الجزئية لانها انفع في العلوم ولدخولها تحت الضبط
ولانها اخص والاخص اكمل من الاعم لاشتماله على امر زائد ويتلوه
الشكل الثاني في الشرف لانه ينتج الكلي وهو اشرف من الجزئي واما الثالث
وان انتج الايجاب وهو اشرف من السلب فلم ينتج الكلي والكلي وان كان سلبيا
اشرف من الجزئي وان كان ايجابيا لانه انفع في العلوم ولان شرف الايجاب
من جهة وشرف الكلية من جهات ولان الثاني يوافق الاول في الصغرى وهي اشرف
المقدمتين لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف لان المحمول يكون غالبا
خارجا تابعا والمتبوع المعروض اشرف من التابع العارض ثم الشكل
الثالث لموافقته الاول في الكبرى ثم الشكل الرابع لمخالفته اياه في
المقدمتين فهو في غاية البعد عن الطبع ولذلك اسقطه ابو نصر وابو علي عن الاعتبار
وبعضهم عن القسمة ايضا **اذا عرفت ذلك** فللانتاج كل شكل من الاشكال
الاربعة شروط منها ما هو بحسب الكيفية ومنها ما هو بحسب الكمية ومنها

ما هو بحسب الجهة ولم يذكر الشرائط بحسب الجهات اعتمادا على ما في المطولات
مع اعتقاد فيما سلف في المختصر واما الشرائط بحسب الكيفية والكمية
فقد اشار اليها بقوله **وشرط الشكل الاول** بحسب الكيفية **ايجاب الصغرى**
والا لم يتعد الحكم من الاوسط الى الاصغر لان الحكم في الكبرى على ما ثبت له
الاوسط والاصغر ليس مما ثبت له الاوسط فلا يلزم من الحكم عليه الحكم على الاصغر
ويتحقق ذلك ضبط في القياس تارة مع الايجاب وتارة مع السلب فاذا كانت الصغرى
سالبة فالكبرى اما موجبة او سالبة واياما كان يتحقق الاختلاف الموجب
لعدم الانتاج كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل فرس حيوان او صاهل والصادق
في الاول الايجاب وفي الثاني السلب وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء
من الفرس بحمار او ناطق والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب والاختلاف
موجب للعقم **و** شرطه بحسب الكمية **كلية الكبرى** والا لاحتمل ان يكون
البعض المحكوم عليه بالاكبر غير البعض المحكوم عليه به على الاصغر فلا يلزم اندراج
الاصغر تحت الاوسط كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس
اذا تقرر ذلك فاعلم ان الضروب الممكنة عند العقل في كل شكل ستة عشر ضربا
لان المهملة في قوة الجزئية والشخصية لا تعتبر في العلوم مع انها في حكم الكلية فالنظر
مقصور على المحصورات الاربع وهي معتبرة في الصغرى والكبرى وحاصل ضرب الاربع
في الاربعة ستة عشر سقط منها في الشكل الاول باشتراط ايجاب الصغرى ثمانية
وذلك من ضرب الصغرى السالبة الكلية والجزئية في الكبريات الاربع وباشتراط
كلية الكبرى اربعة من ضرب الكبريين الجزئيتين في الموجبتين هذا بطريق الحذف
واما بطريق التحصيل فالصغرى الموجبة اما كلية او جزئية والكبرى الكلية
اما موجبة او سالبة فالحاصل من ذلك الناتجة اربعة الضرب الاول من موجبتين كليتين
ينتج موجبة كلية **كواجح ما هو را التابع وكل ما هو را التابع واجب**
فاكح واجب الضرب الثاني من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى
تنتج سالبة كلية نحو كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فلا شيء
من الوضوء يصح بلا نية الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وموجبة
كلية كبرى ينتج موجبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة وكل عبادة بنية فبعض
الوضوء بنية الضرب الرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى

نتج سالبة جزئية نحو بعض الوضوء عبادة ولا شيء من العبادة يصح بلا نية فليس
بعض الوضوء يصح بلا نية ووجه ترتيب الضروب ما عرفت من شرف الايجاب
على السلب والكلية على الجزئية ولو كانت موجبة و يشترط في الشكل الثاني
بحسب الكيفية اختلافهما اي المقدمتين في الكيف اي كون احديهما موجبة والاخرى
سالبة لانهما لو اتفقتا فيها اما موجبتان او سالبتان واياما كان يحصل الاختلاف
اما اذا كانتا موجبتين فكقولنا كل انسان حيوان وكل فرس او ناطق حيوان
والحق في الاول السلب وفي الثاني الايجاب واما اذا كانتا سالبتين فكقولنا
لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الفرس او من الناطق بحجر والحق في الاول السلب
وفي الثاني الايجاب فلم يستلزم القياس شيئا منهما والمعني بالانتاج استلزامه لاحدهما
ويشترط فيه بحسب الكمية كلية الكبرى والا لزم الاختلاف اما على تقدير ايجابها
فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان او بعض الصاهل فرس واما على تقدير
سلبها فكقولنا كل انسان ناطق وليس بعض الحيوان او الفرس بناطق والحق في
الاولين الايجاب وفي الثانيين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضروب الموجبتين
في الموجبتين والسالبتين في السالبتين وبالثاني اربعة من ضرب الكبرى الموجبة
الجزئية مع السالبتين والسالبة الجزئية مع الموجبتين هذا بطريق الحذف واما طريق
التحصيل فالكبرى كلية فان كانت سالبة فمع الصغريين الموجبتين وان كانت
موجبة فمع السالبتين فكانت ضروبه الناتجة اربعة الاول من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة كلية نحو الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول
فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى ليرتد الى الشكل الاول فيقال
الغائب مجهول ولا شيء من المجهول يصح بيعه فلا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثاني من كليتين والكبرى موجبة ينتج سالبة كلية نحو لا شيء من
الغائب بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فلا شيء من الغائب يصح بيعه ويتبين بعكس
الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة فيقال كل ما يصح بيعه معلوم ولا شيء من المعلوم غائب
فلا شيء مما يصح بيعه غائب وينعكس الى لا شيء من الغائب يصح بيعه وهو المطلوب
الضرب الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة
جزئية نحو بعض الغائب مجهول ولا شيء مما يصح بيعه بمجهول فبعض الغائب ليس مما
يصح بيعه ويتبين بعكس الكبرى كالضرب الاول الضرب الرابع من

جزئية

جزئية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض الغائب
ليس بمعلوم وكل ما يصح بيعه معلوم فبعض الغائب ليس مما يصح بيعه ويتبين بالخلف
وهو هاهنا ضم نقيض النتيجة الى الكبرى بان تجعل النقيض لايجابه صغرى والكبرى
الاصل لكليته كبرى لينتج نقيض الصغرى فيقال لو لم يصدق بعض الغائب
ليس مما يصح بيعه لصدق نقيضه وهو كل غائب معلوم وكانت الصغرى
بعض الغائب ليس بمعلوم هذا خلف واما وضعت الضروب على هذا الترتيب
لان الاوليين اشرف من الاخريين ذاتا ونتيجة والاول والثالث
اشرف من الثاني والرابع لاشتمالهما على صغرى الاول بعينها و يشترط في الشكل
الثالث بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة فاما ان تكون الكبرى
سالبة او موجبة وعلى التقديرين يتحقق الاختلاف اما اذا كانت موجبة فكقولنا
لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان او ناطق واما اذا كانت سالبة
فكما لو بدلنا الكبرى بقولنا لا شيء من الانسان بصهال او حمار والصادق في
الاولين الايجاب وفي الاخرين السلب و يشترط فيه بحسب الكمية كلية احديهما
اي المقدمتين لانهما لو كانتا جزئيتين لجاز الاختلاف اما اذا كانت الكبرى موجبة
فكقولنا بعض الحيوان انسان وبعضه ناطق او فرس واما اذا كانت سالبة
فكما اذا بدلنا الكبرى بقولنا وليس بعضه ناطقا او فرسا والحق في الاولين الايجاب
والاخرين السلب سقط بالشرط الاول ثمانية من ضرب السالبتين الصغريين في الكبريات
الاربع وبالثاني ضربان وهما الموجبة الجزئية مع الجزئيتين هذه طريق الحذف
واما طريق التحصيل فالصغرى موجبة فان كانت كلية فمع الاربع وان كانت جزئية
فمع الكليتين فكانت ضروبه الناتجة ستة الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية نحو كل بر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي ويتبين
بعكس الصغرى ليرتد الى الاول فيقال بعض المقتات بر وكل بر ربوي فبعض
المقتات ربوي وهو المطلوب الضرب الثاني من كليتين والكبرى
سالبة ينتج سالبة جزئية نحو كل بر مقتات ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه
متفاضلا فليس بعض المقتات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بعكس الصغرى
كالاول الضرب الثالث من موجبتين جزئية صغرى وكلية كبرى
ينتج موجبة جزئية نحو بعض البر مقتات وكل بر ربوي فبعض المقتات ربوي

وينتج كالاول الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة
كبرى ينتج جزئية سالبة نحو بعض البر مثمنات ولا شيء من البر يجوز بيعه بجنسه
متفاضلا فليس بعض المثمنات يصح بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين ايضا بعكس
الصغرى الضرب الخامس من موجبتين كلية صغرى وجزئية
كبرى ينتج موجبة جزئية نحو كل بر مثمنات وبعض البر ربوي فبعض المثمنات ربوي
ويتبين بعكس الكبرى ثم الترتيب ثم النتيجة تقول بعض الربوي بر وكل
بر مثمنات فبعض الربوي مثمنات وتنعكس الى بعض المثمنات ربوي وهو المطلوب
الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى نحو كل بر
مثمنات وبعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا فبعض المثمنات ليس مما يصح
بيعه بجنسه متفاضلا ويتبين بقياس الخلف وهو في هذا الضرب ضم نقيض النتيجة
الى الصغرى بان تجعله كبرى لصغرى الاصل لينتج نقيض الكبرى فنقول لو لم يصدق
بعض المثمنات ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا لصدق نقيضه وهو كل مثمنات
يصح بيعه بجنسه متفاضلا فنجعله كبرى هكذا كل بر مثمنات وكل مثمنات يصح
بيعه بجنسه متفاضلا ينتج كل بر يصح بيعه بجنسه متفاضلا وقد كانت الكبرى
بعض البر ليس مما يصح بيعه بجنسه متفاضلا هذا خلف وانما رتبت الضروب هذا
الترتيب لان الاول اخص منتجات الايجاب والثاني اخص منتجات السلب
والاخص اشرف وقدم الثالث والرابع على الاخيرين لاشتمالهما على كبرى الشكل
الاول بعينها وقدم الثالث على الرابع والخامس على السادس للايجاب
ويشترط في الشكل الرابع بحسب الكيفية اجد امرين ويشترطهما بحسب الكمية
اخر وقد بين ذلك بقوله ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما في الكيف
مع كلية احدهما والا لزم اما سلبهما او ايجابهما مع جزئية الصغرى او اختلافهما
مع جزئية السالبة او جزئية الكبرى واياما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم
اما الاول فكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار او الصاهل بانسان
واما الثاني فكقولنا بعض الحيوان انسان وكل فرس او ناطق حيوان وكقولنا
كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بانسان واما الرابع فكقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وبعض الناطق او الحيوان انسان والحق في الاول السلب
وفي الثاني الايجاب سقط من عقيم السالبتين اربعة ومن عقيم الموجبتين

اذا الصغرى جزئية ضربان ومن عقيم المختلفتين والسالبة جزئية اربعة
ومن عقيمها والكبرى موجبة جزئية ضرب واخذ هذا طريق الحذف
واما طريق التحصيل فالصغرى الموجبة الكلية تنتج مع المحصورات الا الجزئية
السالبة الكلية مع الموجبة الكلية والصغرى الموجبة الجزئية مع السالبة
الكلية فكانت ضروبه الناتجة خمسة الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة جزئية نحو كل عبادة يجب فيها النية وكل وضوء عبادة
فبعض ما يجب فيه النية وضوء ويتبين بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة تقول
كل وضوء عبادة وكل عبادة تجب فيها النية فكل وضوء يجب فيه النية
وينعكس الى بعض ما يجب فيها النية وضوء وهو المطلوب الضرب
الثاني من موجبتين والكبرى جزئية والمثال والنتيجة والبيان كما في الاول
الا انك تجعل مكان كل وضوء عبادة بعض الوضوء عبادة الضرب الثالث
من كليتين والصغرى سالبة تنتج سالبة كلية نحو لا شيء من العبادة بمستغني عن
النية وكل وضوء عبادة فلا شيء من المستغني عن النية وضوء ويتبين بمثل ما
تقدم الضرب الرابع من كليتين والصغرى موجبة تنتج سالبة جزئية
نحو كل مباح مستغن عن النية ولا شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء
ويتبين بعكس المقدمتين نقول بعض المستغني مباح ولا شيء من المباح بوضوء فبعض
المستغني ليس بوضوء وهو المطلوب الضرب الخامس من موجبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى تنتج سالبة جزئية نحو بعض المباح مستغن عن النية ولا
شيء من الوضوء بمباح فبعض المستغني ليس بوضوء ويتبين كالرابع ولم يعتبر في ترتيب
هذه الضروب باتاجها لبعدها عن الطبع بل اعتبر بها انفسها فقدم الاول لانه من
موجبتين كليتين ثم الثاني وان كان الثالث والرابع من كليتين والكلي السالب
اشرف من الجزئي الموجب لمشاركته الاول في ايجاب المقدمتين وفي احكام اخر لبين
هنا مقام ذكرها فان قلت ان عدتم ضروب الشكل الاول الرابع وكتب
الفن ثمانية ولم يكن فيها اشتراط كلية السلب والكبرى كما ذكرت هنا وانما يذكرون
مع الاختلاف في الكيف كلية احداهما قلت انما تمت هو الثمانية الاضرب
بشرط اخر وهو ان تكون السالبة في الثلاثة التي اخرجها اشتراطنا لكلية السلب
والكبرى واحدة من الخاصتين اعني المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة حتى تنعكس

فعند الضرب السادس وهو المركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الثاني وبرد الضرب السابع وهو المركب
من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى الى الضرب السادس من الشكل
الثالث وبرد الضرب الثامن وهو المركب من سالبة كلية صغرى وموجبة
جزئية كبرى الى الضرب الرابع من الشكل الاول بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة وقد
عرفت ان نتيجته سالبة جزئية فلا تنعكس الا بالشرط المذكور واما اذا لم تكن السالبة
في الثلاثة التي اعتبرنا ذكرها احدى الخاصتين حصل الاختلاف الموجب لعدم الانتاج
واستخرج ذلك من نظيري الثالث ونظيرا الرابع في صدر الكلام على هذا الشكل
ولا يحسن ذكر ذلك الشرط الا بعد بيان الموجهات بسائطها ومركباتها وبيان انعكاساتها
ولا يخفى ما فيه من البعد عن المقصود **واعلم** ان هذه الاشكال الثلاثة وان كانت ترجع
الى الشكل الاول فلها خاصية وهو ان الطبيعي والسابق الى الذهن في بعض المواد
ان يكون احد طرفيها موضوعا والطرف الاخر محمولا حتى لو عكس كان غير طبيعي وغير
سابق الى الذهن اما في الموجبات فكقولنا الانسان حيوان او كاتب فان الانسان
اولى بان يكون موضوعا لايجاب الحيوان والكاتب من العكس واما في السوالب فكقولنا
لا شيء من النار بباردة وثقيل فان النار اولى بان يكون موضوعه لسلب البارد والثقيل
من العكس فاذا الفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعي والسابق الى الذهن
امكن ان تنتظم على نهج الشكل الاول على احد هذه المناهج فلا يكون عنها غنية
على ان بعض ضروب الاشكال الثلاثة لا يرتد الى الشكل الاول فمست الحاجة اليها عند استحصال
المجهولات المتعلقة بها **القسم الثاني في القياس الاستثنائي** وهذا
القياس مركب من مقدمتين ونتيجة الاولى شرطية والثانية وهي الاستثنائية حملية
ان كانت طرفا الشرطية في الاصل حمليتين والا فشرطية او حملية **وهو** قسمان **متصل**
وهو ما تكون شرطيته قضية متصلة **ونتيجه** اي الناتج من القياس الاستثنائي المتصل
قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله
وضع المقدم فانه ينتج وضع التالي اي عينه لان صدق الملزوم وهو المقدم يستلزم صدق
اللازم وهو التالي كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان
و الثاني ما استثني فيه نقيض التالي في المقدمة الاستثنائية وهذا معنى قوله **رفع التالي**
فانه ينتج رفع المقدم اي نقيضه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم كقولنا

في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان واما ما استثني فيه عين
التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه
وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم **و** القسم الثاني من القياس الاستثنائي **منفصل** وهو ما يكون شرطيته
منفصلة **ونتيجه** اي الناتج من القياس الاستثنائي المنفصل قسمان ايضا احدهما
ما استثني فيه **وضع كل** من المقدم والتالي اي عينه **في الحقيقية ومانعة الجمع**
ومنع رفعهما لان استثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الجزء الاخر لامتناع الجمع
بينهما واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاعهما
في مانعة الجمع **و** الثاني ما استثني **رفعه** اي رفع كل من المقدم والتالي اي نقيضه
فيهما اي في الحقيقية **وفي مانعة الخلو** لان استثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واما استثناء عين احدهما فلا يستدعي عين الاخر ولا رفعه
لجواز الجمع بينهما في مانعة الخلو فعرفت ان الحقيقية لها اربع نتائج وضع المقدم عن رفع
التالي ورفعه عن وضعه ورفع التالي عن وضع المقدم ووضعه عن رفعه لامتناع الجمع
بينهما والخلو عنهما ومانعة الجمع لها نتيجتان رفع كل من الجزئين عن وضع الاخر
لامتناع الجمع فقط ومانعة الخلو مثلها وضع كل من الجزئين عن رفع الاخر لامتناع
الخلو فقط كقولنا دائما اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج
وكقولنا دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا لكنه شجر فليس بحجر لكنه حجر فليس بشجر
وكقولنا دائما اما ان يكون هذا لا حجرا او لا شجرا لكنه شجر فهو لا حجر لكنه حجر
فهو لا شجر **واعلم** ان لانتاج القياس الاستثنائي شروطا لا بد من
اعتبارها فنقول الشرط الاول ايجاب الشرطية متصلة او منفصلة لانه اذا
لم يكن بين الامرين اتصال او انفصال لم يلزم من وجود احدهما او عدمه وجود
الاخر او عدمه والشرط الثاني ان يكون المتصلة لزومية والمنفصلة عنادية
لان المتصلة لو كانت اتفاقية لم ينتج وضع مقدمها وضع التالي ولا رفع تاليها
رفع المقدم اما الاول فلان العلم بوضع تاليها حاصل قبل العلم بوضع المقدم
ولان العلم بصدق الاتفاقية مستفاد من العلم بصدق التالي فلو استفيد العلم
به من العلم بها لزم الدور واما الثاني فلانه لا اتصال بين نقيضي طرفي الاتفاقية

لا بالمزوم ولا الاتفاق اما في الاتفاقية الخاصة وهي التي يكون صدق التالي
فيها على تقدير صدق المقدم بمجرد توافق الجزئين على الصدق فظاهر لصدق
الجزئين فلا يكون بين نقيضيهما اتفاق لكذبهما ولا لزوم لعدم العلاقة واما في الاتفاقية
العامة وهي التي حكم فيها بصدق التالي على تقدير صدق المقدم لا لعلاقة بل لمجرد
صدق التالي وهي اعم مطلقا من الاولى اذ لا حاجة فيها الى صدق المقدم كقولنا ان
كان الخلاء موجودا فالانسان ناطق فلجواز صدق طرفيها فلا يلزم من صدق
الاتفاقية مع كذب تاليها كذب مقدمها مع ان كذب التالي ينافي صدق الاتفاقية وكذلك
المنفصلة الاتفاقية لم ينتج وضع احد طرفيها ولا رفعه لان صدق احد طرفيها او كذبه حكم
قبل الاستثناء فلا يكون مستفادا منه . والشرط الثالث كلية الشرطية
متصلة او منفصلة والا جاز ان يكون اللزوم او العناد على بعض الاوضاع والاستثناء
على بعض اخر فلا يلزم من وضع احد طرفي الشرطية او رفعه وضع الاخر او رفعه
اللهم الا ان يكون وضع الاستثناء متحققا في جميع الازمان وعلى جميع الاوضاع او
يكون وضع التقدير والعناد بعينه وضع الاستثناء فانه ينتج القياس حينئذ
البحث الثاني في الموضوعات فصل هذا الفصل للكلام
في الوضع والواضع وطريق معرفة اللغات الوضع لغة جعل الشيء في حيز معين
واصطلاحا مشترك بين معنيين احدهما تعيين اللفظ بازاء معنى وعلى هذا فالمجاز
موضوع لمعناه المجازي وثانيهما وهو المعتبر عند الجمهور والمراد بلفظ الوضع عند
الاطلاق تعيين اللفظ للدلالة على معنى وقيد فيه بنفسه اي ليدل بنفسه
لا بقرينة تنضم اليه ليخرج اللفظ المجازي عن ان يكون تعيينه للدلالة على المعنى المجازي
وضعا لان دلالته انما تكون بقرينة والحق ما افاده العلامة السمرقندي وتبعه شيخنا
رحمه الله تعالى من انه لا حاجة الى تلك الزيادة لان تعيين المجاز لما يتعلق بالموضوع له
ليس للدلالة بل الجواز الاستعمال اذ الدلالة بواسطة القرينة متحققة فيه سواء عين
لما يتعلق بالموضوع له او لا وقد افاده في التلويح حيث قال الوضع النوعي قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه
على معنى مخصوص يفهم بواسطة تعيينه له ومثل هذا من باب الحقيقة يتناول
الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل وقد يكون بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة

عن

عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه
بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع
جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة
بحالها ومثله مجاز فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه
سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين
وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريفي الحقيقة والمجاز ويشمل الشخصي والقسم الاول
من النوعي هذا كلامه وبه يظهر ان تعيين المجاز ليس للدلالة لتحققها بدونه فلا
يحتاج الى زيادة قيد بنفسه وعلى تقدير عدم خروجه لا يخرج جميع المجازات بتلك الزيادة
فان ما يكون بمعناه لازما لما وضع له ليس منفكا عنه في التصور دلالته عليه بنفسه
والقرينة فيها هنا شانه انما هي للصرف عن فهم المعنى الحقيقي لا تعيين اللهم الا
ان يقال المراد الدلالة عليه من حيث انه مراد فانها اي الدلالة المعتبرة عند اهل العرف
وارباب البلاغة وانما تتوقف على القرينة او يقال المراد بكونها بنفسه ان لا يكون
فهمه بواسطة شيء اخر وفهم اللازم من اللفظ بواسطة فهم الملزوم ويه يدل اللفظ
لا بذاته هذا اول الكلام في الواضع لمعنى ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى
لا بد لها من مخصص لتساوي نسبته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص
هو الوضع والمخصص وضعه لهذا دون ذلك من ارادة الواضع فتعبير به للموضع وصحيح
لا بذاته اللفظ وهذا اشارة الى قول عباد بن سليمان الصيمري فانه ذهب الى ان المخصص
هو ذات الكلمة بمعنى ان بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية تقتضي اختصاص دلالة
اللفظ على ذلك المعنى ويلزمه ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم وان يفهم كل احد
معنى كل لفظ وان لا يقع الاشتراك بين المتنافيين ولا ينقل وله تاويل مشهور حاصله
ان الواضع لا يهمل في وضعه رعاية ما بين اللفظ والمعنى من المناسبة واذا قيد
تقرر ان دلالة اللفظ بوضع واضع فقد وقع الخلاف في تعيين الواضع على اربعة مذاهب
اولها وهو اختيار الامام يحيى عليه السلام وابن ابي الخير والقاضي ابي بكر الباقلاني في
الجميع من الاقوال الاتية ممكن وادلتها لا تفيد شيء منها القطع فوجب التوقف وهو
ما اشار اليه بقوله ولم يثبت تعيين الواضع لبطلان ادلته كما ستعرفه . وثانيها
وهو قول البهشمية ان الواضع هو البشر واحد او جماعة والتعريف بالاشارة والقرائن
وهو المشار اليه بقوله لا البشر وثالثها وهو قول الاشعري انها توقيفية بمعنى

ان الواضع هو الله تعالى علمها بالوحي او بخلق الاصوات او علم ضروري
وهو المشار اليه بقوله ولا التوقيف مطلقا اي من غير تفرقة بين محتاج اليه
في التعريف وغيره وذاهبها وهو قول ابي علي وابي اسحق الاسفراييني القدر
المحتاج اليه في التعريف يحصل بالتوقيف من قبل الله تعالى وغيره يحتمل للامرين وهو
المشار اليه بقوله او في المحتاج حجة البهشمية قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه اي بلغتهم تقرير الاحتجاج انها لو كانت توقيفية لم تكن سابقة على الارسال
بل متاخرة عنه لكنها سابقة بدلالة الاية الكريمة فلا تكون توقيفية فان اجيب
بان الاية الكريمة تدل على سبق اللغات والاوضاع دون التوقيف والتعليم
اجيب بانها لا تصاف اليهم الا بعد توقيفهم وتعليمهم فان اجيب
بانه يجوز بعد الارسال بخلق الاصوات او علم ضروري فقد اجيب بانه خلاف
المعتاد فلو لم نقطع بعدمه فلا اقل من مخالفته للظاهر مخالفة قوية والجواب
انا لا نسلم ان التوقيف لا يكون الا بالارسال لم يتم ذلك فيجيء من له قوم من الرسل
اما اذا كان ادم هو الذي علمها فهو مخصوص من عموم الاية اذ لا قوم له عند البعثة
احتج الاشعري بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه دال على انه تعالى وضع
الاسماء وعلمها ادم دون البشر وكذلك الافعال والحروف اذ لا قائل بالفصل
ولان المفهوم يحسن بدونها اسماء في اللغة والتخصيص بالنوع المقابل لهما
انما هو اصطلاح النحاة والجواب من وجوه احدها منع ان يكون معنى قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها وضع اللغات وتعليمها ادم لم يكون معناه علمه ما وضع
اي ما سبق وضعه من خلق اخر وهو داخل في التبكيت كما لا يخفى على المتامل وثانيها
وهو المراد بقوله او الحقائق منع كون الاية تدل على انه تعالى علمها ادم لجواز ان
يكون المراد بالاسماء المسميات ثم بدليل قوله تعالى ثم عرضهم على الملائكة والضمير
للاسماء ولا يصلح لها الا اذا اريد بها المسميات مع تغليب العقلاء وثالثها وهو ما
اشار اليه بقوله او الهمه منع دلالتها على المطلوب لجواز ان يكون المراد به
الالهام لانه يصح نحو قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم وهذا ايضا ادخل في
التبكيت واوفق في الاحتجاج على الملائكة عليهم السلام والجواب في الاول و
الثالث مخالفة الظاهر لا يقال ومما ذكرنا من الادخلية مع انه كلام على السند
دليل فالظاهر مقبول يعدل عنه الا بدليل وهو قائم على دلالة الالهام قال صلى الله عليه

وعلى اله وسلم الهم اسمعيل هذا اللسان الهاما اخرجه الحاكم في المستدرك
وصححه ورابعها انا وان سلمنا ان المراد من تعليم الاسماء
ما ذكروه منعنا التعميم لجواز ان يراد الاسماء الموجودة في زمان ادم
عليه السلام لا غيره او يراد لغة من اللغات قال ابو طالب في المجرى ليس في
الاية دلالة على ان الله تعالى علم ادم عليه السلام جميع اللغات فمن اين ان الا
التي هي من لغة العرب قد نص عليها تعالى بان علمها اياه انتهى وخامسها
انا وان سلمنا العموم منعنا النفي لجواز ان يكون من بعد ادم قد نسيها
فاصطلح جماعات على ما نسيه من اللغات المتكثرة المختلفة التي يبعد ان
يعلمها الحكيم مختصة واحدة اي غير احدها وهذا معنى قوله لاختلاف
الالسنة احتج المفصلون بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه في التعريف
بالاصطلاح بالتوقيف لتوقف على اصطلاح سابق يعرف به ذلك القدر وهو
على اخر وهكذا اما الى نهاية فيدور او لا فيتسلسل والجواب منع الملازمة
بل يعرف بالترديد والقرائن كما في الاطفال فانهم يتعلمون اللغات بذلك فقوله
والترديد والقرائن منع التسلسل يعني ان الجواب بهما منع ما ادعوه من لزوم
التسلسل واقتصر على ذكر التسلسل لان الدور ايضا نوع منه لاشتراك التسلسل
المتعارف والدور في عدم تناهي التوقيفات ويختص الدور بكونها في امور متناهية
والتسلسل بكونها في امور غير متناهية مسئلة وطريق معرفتها
اي اللغات اما ان احدهما التواتر فيما لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر
والبرد مما يعلم وضعه لمعناه وثانيهما اخبار الاحاد فيما يقبل التشكيك كالالفاظ
العربية التي لا يعلم وضعها لمعانيها وانما يكتفى فيها بالظن وقد شكك بعضهم في
الامرين فقال اكثر الالفاظ دورانا على الالسن كلفظ الله وقع الخلاف فيه
اشد اي هو عربي مشتق وعلم او موضوع وانما جعل الموضوع قسيم المشتق لان
مراده بالموضوع ما وضعه الواضع بعينه والمشتق موضوع ايضا لكن لا بعينه بل
اجماليا اي غير مشتق وعلم فاطلبك بغيره وايضا الرواة معدودون كالخليل
والاصمعي ولم يبلغوا عدد التواتر فلا يحصل القطع بقولهم وايضا فانهم اخذوا من
تتبع كلام البلغاء وانما لغلط عليهم جائز ووجه الدفع ان القدح في التواتر
مكابرة لما علم قطعا بالتواتر انه موضوع لما استعمل فيه فلا يستحق الجواب

لانا نكان المقبليات والثاني لا يصح الاحتمال للاكتفاء
بالظن فيه لا العقل مستقلا فلا يكون وجه طريقا اليها لان الوضع
لفظ معين من الممكنات والعقل لا يستقل بمعرفتها بل هو يحتاج
اليه كما يروى ان الجمع المحلى باللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء الاخراج
فيعلم من هاتين المقدمتين النقليتين مع ملاحظة مقدمة عقلية وهي ان كلما
دخله الاستثناء يجب ان يعم المستثنى انه الجمع المحلى باللام موضوع للعموم
ولا القياس فلا يكون طريقا اليها تثبت به وهذا اختيار الجويني والغزالي
والامدي والباقلاني وابن الحاجب وهو الذي يؤخذ من سوق كلام
أبي طالب عليه السلام وقال المنصور بالله وابن شريح وابي هريرة وابو اسحق
الشيرازي والرازي والباقلاني في رواية الفصول وابن الحاجب عنه
باثبات اللغة به والنزاع في اطلاق لفظ موضوع لمعنى على معنى لم يعلم بالنقل
ولا الاستقراء انه من افراد معنى ذلك اللفظ على انه سمي له بجامع بدور
التسمية معه وجودا او عدما كاطلاق لفظ الخمر على النبيذ الحاقا له
بالعقار بجامع وهو التخمير للعقل واطلاق السارق على النباش بجامع
الاخذ خفية والزاني على اللائط بجامع الايلاج المحرم احتج الاولون
بما اشار اليه بقوله لانه اي جعل القياس طريقا الى اثبات اللغات اثبات بالمحتمل
وانه غير جائز اما الاول فلانه يحتمل التصريح بمنعه كما يحتمل باعتباره بدليل منعهم
طرد الادهم والابلق والقارورة والاجدل والاخيل وغيرها مما لا يحصى
فعند السكوت عن الامرين يكون الاحتمال واما الثانية فلانه يلزم منه
الحكم بوضع اللفظ لغير قياس مع قيام الاحتمال وانه باطل اتفاقا وقد اجيب
بانه ان اريد مجرد الاحتمال من دون رجحان فالمقدمة الاولى ممنوعة لحصول
مرجح لا ماذكر في اثباتها الاتية فان احتمال التصريح بالمنع والاعتبار ليس على
السوا وان اريد مطلق الاحتمال فالثانية ممنوعة لجواز ان يكون احتمالا راجحا
فلا يلزم منه الحكم بوضع اللفظ بمجرد الاحتمال ورد بان المراد بالاحتمال الاحتمال
المجرد عن الرجحان يعني ان الاحتمال الغير الراجح سواء كان مساويا او مرجوحا
ثابت لا مطلقا بل على تقدير سكوت الواضع عن الاعتبار وعدمه وحينئذ يلزم
ان يكون احتمال اعتبار الواضع احتمالا مرجوحا واحتمال عدم اعتباره احتمالا

راجحا

راجحا لا عتماد الاول على احتمال واحد وهو اعتبار المعنى المشترك كما
المطلقة مثلا وقت التسمية بالخمر واحتياج الثاني على احتمالين احدهما ان لا
يعتبر الواضع وقت التسمية معنى اصلا لاشتراكا ولا خاصا اذ الاصل في اللغات
عدم التعليل بخلاف الاحكام الشرعية فانها يراعى فيها المصالح وثانيهما
ان يعتبر الواضع المعنى الخاص الموضوع له كالخاصة المخصوصة بماء العنب
والمبني على احتمالين راجح على المبني على واحد فيكون احتمال اعتبار الواضع
مرجوحا واحتمال عدم الاعتبار راجحا ولو سلم تساوي الاحتمالين
فلا يلزم ان يكون احتمال اعتبار الواضع مجردا عن الرجحان فيكون اثبات
اللغة بالقياس اثباتا بالاحتمال الغير الراجح والاثبات به يستلزم الاثبات
بمجرد الاحتمال من غير قياس والاحسن في الاحتجاج ما اشار اليه بعضهم
من انه وقع الاتفاق على ان اللغات ليست الا توقيفية او اصطلاحية ولا طريق
اليهما غير النقل قطعا واحتج المثبتون بانه دوران الاسم مع المعنى
وجودا وعدما يفيد ظن عليته المدار فالنبيذ مع التخمير يطلق عليه اسم الخمر
لا قبله ولا بعده والجواب بانه معارض معارضة على سبيل القلب بانه اي يدور
الاسم مع المحل لكونه ماء العنب وما لا يجيء دوطيا في القبل واعترض بانه
ان اريد دوران الاسم مع المحل كون المحل علة مستقلة فالدوران يفيد
ظن العلية وحينئذ يحصل ظن كل من المشترك والخصوصية فلا يكون الاثبات
بالمشترك اثباتا بالمحتمل من غير رجحان لان ظن العلية يقتضي تحقق الرجحان
قطعا والا لم يكن الظن ظنا وان اريد كونه جزء علة كان هذا منعا لمدارية
المشترك لا معارضة واجيب باختيار الاول قوله الدوران يفيد الظن
قلنا مسلم ان لم يعارضه معارض اما اذا وجد المعارض فلا وهاهنا وجد
المعارض وهو الدوران مع المحل وجودا وعدما فلو كان الدوران مفيدا
لظن العلية مطلقا لحصل ظن كل من المشترك والخصوصية كما ذكرتم
فاما ان يتساوى كل من الظنين اولا فحينئذ يلزم المحال اما على تقدير
التساوي فلانه يلزم ان يكون علية كل من المشتركين والخصوصية راجحة
ومرجوحة بالقياس الى الاخرى واما على تقدير عدمه فلانه يكون الظن مرجوحا
وهو ظاهر الاستحالة وباختيار الثاني قوله ان يكون هذا منعا لمدارية المشترك

لامعارضة قلنا منع مدارية المشترك منع عليته لان عليته اخص مطلقا
من مدارتيه ومنع الاعم يوجب منع الاخص ومنع عليته بالدليل الذي ذكرتموه
لاثبات عليته لانا في كونه معارضة على سبيل القلب بل هو عينها لان المعارضة
على سبيل القلب ليس الا منع المدلول بعين الدليل الذي اثبت به المدلول
وهو هاهنا كذلك لان استدلالكم بالدوران كما دل على علية المشترك دل على
علية الخصوصية وعليتها تدل على عدم علية المشترك فيكون الدوران دالا على
علية المشترك وعلى عدم عليته وهو المعارضة على سبيل القلب والله اعلم

فصل في بيان اقسام الالفاظ تمايز بتمايز معانيها وما نوقف بيانها
على بيان دلالتها على معانيها ابتدا بذكر الدلالة وهي كون الشي بحيث يلزم من العلم
به العلم بشي اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال ان كان لفظا
فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب وضع الواضع وتعيينه
للاول بازا الثاني فوضعية كدلالة لفظ زيد على ذاته ودلالة الدوال الاربع
وهي الخطوط والعقود والاشارات والنصب على مدلولاتها وان كان بسبب
اقتضاء الطبع فطبيعية كدلالة حدوث الدال عند عروض المدلول عليه مثل اخ
على وجع الصدر وسرعة النبض على الحمى وان كانت بسبب امر غير الوضع والطبع
فعقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ ودلالة الدخان
على النار فكانت اقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث هاهنا هي الدلالة اللفظية
الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي تنقسم الى مطابقة وتضمن
والتزام لان دلالة اللفظ بسبب وضع الواضع اما على تمام مسماه اي مسمى ذلك
اللفظ وتسمى دلالة مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى الموضوع له واما على جزئه
اي جزء مسمى ذلك اللفظ وتسمى دلالة تضمن لانه في ضمن المعنى الموضوع له واما
على الخارج اللازم عقلا او عرفا وتسمى الدلالة التزام لانه لازم له وحصر
الدلالة اللفظية الوضعية في الثلاثة عقلي فان اللزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية
وليس معتبرا في الجزء وقيد الخارج باللازم عقلا او عرفا اي يلزم من حصول الموضوع
له والا من حصوله فيه عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى او عرفا كالجود بالنسبة
الى حاتم اذ لولاه لكانت نسبة الخارج اللازم الى الموضوع له كنسبة سائر الخارجيات
اليه فدلالة اللفظ عليه دون غيره ترجيح بلا مرجح وبعضهم يشترط اللزوم

عقلا

عقلا فدلالة الالتزام بمعنى امتناع انفكاك تعقل الخارج عن تعقل المسمى
ولم يجعل الكنايات والمجازات دالة على المعاني بل الدال عليها عندهم
هو المجموع المركب منها ومن قراينها الحالية او المقالية وهذا انسب بقواعد
المعقول كما ان الاول انسب بقواعد العربية والاصول لانبائه على تعدد
ان يكون الدال هو المجموع يلزم ان لا يكون نحو رايت اسدا يرمي مجازا في المفرد
وهو خلاف تصريحهم لانه يقال المجاز هو المستعمل في غير ما وضع له وليس ذلك
اللفظ الا ليس والقرينة انما هي جزء من الدال على المعنى المجازي ولا يلزم منه كونها
جزءا من المجاز وهاهنا بحث وهو انه لو كان لفظ مشتركا بين معنيين اللازم
وجه ومع الملزوم اجتمع في اللازم الثلاث الدلالات فينتقض تعريف كل من
الدلالات الاخر وجوابه ان قيد الحيثية معتبر في التعريفات فالدلالة
المطابقية دلالة اللفظ على تمام مسماه من حيث هو مسماه والتضمنية هي دلالته
على جزء مسماه من حيث هو جزء مسماه والالتزامية دلالته على الخارج عن مسماه
من حيث هو خارج عنه فلو وضع لفظ الشمس لمجموع الجرم المعين والضوء وللضوء فقط
لكانت دلالته على الضوء من حيث هو مسماه دلالة مطابقة لا غير ومن حيث هو
جزء مسماه دلالة تضمن لا غير ومن حيث هو لازم مسماه لانه لازم جزء مسماه
ولازم الجزء لازم الكل دلالة التزام لا يقال هو لازم وليس بخارج فينتقض
تعريف الدلالة الالتزامية عكسا لانا نقول جزئيته غير معتبرة في تحقق هذه الدلالة
فانها متحققة ولو لم يكن جزءا من الموضوع له فهو خارج باعتبار اللزوم ودخوله
باعتبار الجزئية دخول باعتبار اخر فلا يضر وتحقيقه ان الدلالة اما
لرابطة كون المعنى عين الموضوع له فهو المطابقة او لا فاما لرابطة كونه
جزءا منه وهو التضمن او لا لرابطة الدخول اصلا وهو الالتزام واعلم
ان التضمن والالتزام يستلزمان المطابقة وذلك لان دلالة اللفظ على جزء
المسمى بسبب كونه جزءا له وعلى الخارج اللازم بسبب كونه خارجا لازما له
ولا يتحققان بدون دلالة اللفظ على المسمى وهو ظاهر ولانهما يستلزمان
كون اللفظ موضوعا لمعنى وذلك يستلزم دلالته عليه بالمطابقة **فان
قلت** الفعل يدل على معان ثلاثة الحدث والزمان ونسبة مخصوصة
للحدث الى فاعل معين وهو وضع بدلالة على الحدثين الاولين لا الثالث

واذا لم يكن وجب دالا على النسبة التي هي جزء معناه لزم عدم استلزام
التضمن المطابقة قلنا يمكن ان يجاب بان النسبة المخصوصة تفهم من
الفعل اجمالا كما تفهم معاني الاسماء الموضوعة باذائها وضعا عاما وبه يندفع
ورود هذا الاشكال على حد الفعل واما المطابقة فلا تستلزم التضمن والا لزام
لجواز ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى بسيط لا لازم له ولا التضمن الالتزام لجواز
ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب لا لازم له ولا العكس لجواز ان يكون موضوعا
لمعنى بسيط له لازم وهذا خلاف وكلام لا يتحمله المقام والمقصود
جزء منه الدلالة على جزء المعنى مركب هذا شروع في تقسيم اللفظ باعتبار
التركيب والافراد وقدم تعريف المركب على المفرد لان التقابل بينهما تقابل
العدم والملكة والاعدام انما تعرف بملكاتها والمراد باللفظ الذي هو مورد
القسمة اللفظ الموضوع لمعنى وانما ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق في تقسيم
الدلالة من الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فالمركب انما يتحقق بامور اربعة
الاول ان يكون للفظ جزء والثاني ان يكون لمعناه جزء والثالث
ان يدل جزء لفظه على جزء معناه الرابع ان يكون هذه الدلالة مرادة فللمركب
قسم واحد وللمفرد اربعة اقسام تحصل من انتفاء كل من الامور الاربعة قسم منها
وسياتي تفصيلها ان شاء الله تعالى والمراد بالقصد الجاري على قانون اللغة
والا فلو قصد واحد بزاي زيد معنى للزم ان يكون مركبا وبالجزء ما يترتب في المسموع
ليخرج الفعل لدلالة مادته على الحدث وبصيغته على الزمان وهو اعم من التحقيقي
والتقديري حتى يدخل فيه مثل اضرب ولما عرف المركب بما افاده التقسيم
وهو لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه اشتغل بتقسيمه لشدة ارتباطاته
به فلم يحسن الفصل الكثير بينه وبينها لو عرف المفرد وبينت اقسامه ولا الفصل
بين المركب واقسامه والمفرد واقسامه لو عقب التعريف بالتعريف والتقسيم بالتقسيم
فقال المركب تام اي يصح السكوت عليه كزيد قائم واضرب والمركب
التام ينقسم الى قسمين الاول ما افاد بقوله خبر ان احتمل الصدق والكذب
اي يكون من شانه ان يصح في عرف اللغة ان يوصف بانه صادق او كاذب
سواء كان متصفا به في نفس الامر ام لا فلا يخرج ما علم صدقه او كذبه
ولا ما علم انتفاؤهما فانه عند مثبتي الواسطة عن الخبر فالخبر لفظ مركب

تام يحتمل الصدق والكذب والثاني قوله والا يحتمل الصدق والكذب
فانشاء فالانشاء لفظ مركب تام لا يحتمل الصدق والكذب وهو ينقسم الى
قسمين الاول طلبي وهو انشاء دل على طلب فعل او ترك دلالة
اولية فان دل مع الاستعلاء فهو امر ان كان المطلوب فعلا ونهي
ان كان تركا والا فهو مع التساوي التماس ومع الخضوع سؤال
ودعاء وتقييد الدلالة بالاولية للتفرقة بين الاوامر والنواهي
والاخبارات الدالة على طلب الفعل او الترك فان قولنا اطلب منك الفعل
او الترك لا يدل اولا وبالذات على طلب الفعل او الترك بل على الاخبار
بالطلب والاخبار بالطلب دال على الطلب فدلالته على الطلب بواسطة
دلالته على الاخبار به ولاخراج غير الطلبي الدال على الطلب لا اولا
كقولك ليتني ابصرت زيدا او لعل الله يحدث بعد ذلك امرا فانه يدل
على طلب الفعل لكن لا بالذات بل بواسطة تمنيه او ترجيه والثاني
غير طلبي وهو انشاء لا يدل على طلب الفعل دلالة اولية ويندرج التمني
والترجي والقسم والتعجب والفاظ العقود على القول بانها انشاء وقد
ادرج فيه النداء والاستفهام وفيه ان النداء يدل اولا وبالذات
على طلب الاقبال والاستفهام كذلك يدل على طلب تفهيم المخاطب المتكلم
او فهم المتكلم والجمع افعال لا يقال فهم المتكلم ليس فعلا بحسب الحقيقة
بل هو انفعال لانا نقول هو معدود في عرف اللغة من الافعال القلبية وهو
المعتبر في هذا المقام والا لم يكن فهم واعلم انه ادخل قسم التنبيه
لانه يتنبه السامع عليها في ضميرها للمتكلم وما وقع في عبارة المصنف من جعل التنبيه
مرادفا للانشاء فاصطلاح لم يسبق اليه ولما فرغ
من الكلام في قسمي المركب التام بين ما اختلف فيه من اي القبيلين هو فقال
واختلف في صيغ العقود كبعت واشتريت وطلقت واعتقت ولا خلاف في انها
في اللغة انها اخبار وانها في الشرع تستعمل اخبارا وانما الخلاف فيها اذا قصد
بها حدوث الحكم فقيل هي انشاء وهذا كلام الجمهور واحتجوا على ذلك
بوجوه اولها ما اشار اليه بقوله والا لكان لها خارج وتقريره انها لو لم تكن
انشاء لكان لها خارج تطابقه او لا تطابقه والتالي باطل اما الاول فلما عرفت

من عدمها للواسطة بين الخبر والانشاء فاذا انتفا كونها انشاء ثبت كونها خبرا
والخبرلانه له من نسبة خارجية واما الثانية فللعلم بان بعت لابد له
على بيع آخر غير الذي وقع به وثالثها انها لو لم يكن انشاء لوجدت فيه خاصية
الخبر وهو احتماله الصدق والكذب اما الشرطية فلما عرفت واما الاستثنائية
فلانه لو حكم عليه باحدهما كان خطا قطعا وهذا ما اشار اليه بقوله واحتمل
الصدق والكذب فان قلت لا يصح هذا الاستدلال اذ لا يلزم من
انتفاء خاصية الشيء انتفاؤه لان الخاصة يجب اطرادها ولا يجب انعكاسها
قلنا هذه خاصة مساوية للخبر لان نقيضها وهو عدم احتمال الصدق
والكذب خاصة للانشاء واذا كان احد النقيضين خاصة لاحد الضدين
والاخر للاخر كان كل واحد من الخاصتين مطردا ومنعكسا وسيأتي نظيره
ذكر في العلامات المتعلقة بالحقيقة والمجاز ان شاء الله تعالى ثالثها انها لو كانت
خبرا لكانت ماضية اما الملازمة فلوضع الصيغة له لغة واما انتفاء اللازم
فلان الماضي لا يقبل التعليق لانه توقيف امر على امر وانما يتصور فيما لا يقع
بعد وله لم يقبل التعليق بيان لبطلان اللازم وقيل اخبار عما في الذهن
والتوابع ممنوعة وما ذكر في بيان بطلانها غير صحيح اما الاول فلانا لا
نسلم استفادة النسبة الخارجية واستفادة الخاصة الخبرالتي هي احتمال الصدق ولكن
وانما يكون كذلك لو لم يجعل اخبارا عما في الذهن مع غاية انه لا يعرف مطابقته
الا من جهة المخبر اذا اخبر ان في ذهنه صورة كذا ولا يعرف بدليل خارجي
واما الثالث فلانه ماض والتعليق معناه انه ثبت في ذهني تعليق الطلاق
بكذا فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن واللفظ اخبار عنه واعلام
عنه واعلام به والفرق بين القولين دقيق وتحقيقه ان من الجهتها لا
يقول ان بعت مثلا معناه حدوث البيع بهذا اللفظ ومن الجهتها بالاخبار يقول
ان معناه حدوث البيع بما في الذهن من الابتياع الذي عبر عنه بهذا اللفظ واما
مركب ناقص هذا القسم الثاني من قسمي المركب وهو الذي لا يصح السكوت عليه
تقييدي ان كان احد الجزئين قيدا للاخر نحو غلام زيد ورجل فاضل وقائم
في الدار او غيره ان لم يكن كذلك نحو في الدار وان بدا والا اي وان لم
يكن منه الدلالة على جزء المعنى فمفرد سواء لم يكن له جزء كهمزة الاستفهام او كان

له جزء ولكن لا جزء لمعناه كلفظ الله تعالى او كان له جزء ولمعناه جزء
ولكن لا يدل جزء لفظه على جزء معناه كزيد وعبدالله علما او كان له جزء ولمعناه
جزء ويدل جزء لفظه على جزء معناه لكن الدلالة غير مقصودة كالحيوان الناطق
علما لشخص انساني وهو اي المفرد اما ان يستقل في الدلالة على معناه بان لا
يحتاج الى ضميمة او لا ان استقل فمع الدلالة بهيئته على احد الازمنة
الثلاثة وقوله بهيئته يعني يكون بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة
موضوعة متصرف فيها فهم واحد من الازمنة الثلاثة اعني الماضي والحال والاستقبال
مثلا هيئة نصر وهي الملتئمة من ثلاثة احرف متوالية اينما تحققت فهم الزمان
الماضي بشرط ان يكون تحققها في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض
بنحو جسق وحجر والا اي وان لم يدل بهيئته على احد الازمنة الثلاثة سواء
انتفت دلالته على الزمان اولا ولكن دل لا بهيئته بل بمجموع اللفظ كصبوح
لشرب الصبح او دل على الزمان بهيئته ولكن لا على احد الازمنة الثلاثة
كمقتل لزمان القتل فاسم فالاسم لفظ مفرد مستقل لا يدل بهيئته على احد
الازمنة وان لم يستقل في الدلالة على معناه بل يحتاج الى ضميمة تنضم اليه
فحرف فالحرف لفظ مفرد غير مستقل في الدلالة على معناه فان قلت
يبطل طرده وعكس تعريف الفعل بالافعال الناقصة فانها لا تدل على اقتران
مرفوعها بل على نسبة شيء ليس مدلولها الى موضوع ما ولذا قيل انها انما
سميت افعالا ناقصة لدلالتها على معان غير تامة اي لا يصح ان يخبر بها وحدها
او لانها لا تفيد فائدة تامة بمرفوعها بخلاف سائر الافعال قلنا
عثار ادراجها في الحروف كما ادرجها المنطقيون في الاداة حيث جعلوها
روابط زمانية ترتبط بها المحمول بالموضوع ولذلك قيل ان نظر النحاة فيها
من حيث اللفظ نفسه لان مقصودهم تصحيح الالفاظ فلما وجدوا الافعال
الناقصة تشارك ما عداها من الافعال التامة في كثير من العلامات والاحوال
جعلوها افعالا واما المنطقيون فوجدوا معانيها موافقة معاني الادوات
في عدم صلاحية الاخبار بها وحدها فادرجوها في الادوات او نقول وهو الاحسن
في الجواب كان مثلا على الكون المنتسب الى فاعله فان كان المراد نسبة مطلق
الكون كان من الافعال التامة وان كان المراد نسبة كون شيء اليه كان من الافعال الناقصة

وعلى هذا يكون المستتر في كان زيد مستطيعا هو كان ويكون الخبر قيدا له ولهذا
هذا جنح جار الله في المفصل حيث لم يذكر المرفوع لكان في المرفوعات ادخالا له
في باب الفاعل وانما يصدق عليه حد الفاعل اذا جعل كان مسندا قال
السيد قدس سره وظني ان هذا اقرب الى الصواب فان معاني مصادر هذه الافعال
معان مستقلة بالمفهومية قطعا ولا ينافي ذلك كونها نسبة كما لا يخفى وهي جزء
من معانيها قطعا لظهور ان معنى كان في كان زيد قائما يشتمل على الكون مع
زيادة ولا يخفى ان الكون قائما صفة لزيد وثبوت القيام له صفة للقيام والظهر
منه صفات فان الاستقلال الذي هو معنى مصدره غير ثبوت الخبر لا تامة قطعا وهو
معنى مستقل بالمفهومية وجزء من معناه **وايضا** رجوع الى تقسيم اخر للمفرد
باعتبار اخر واختصاص بعض الاقسام بالاسم لا يقتضي تخصيص هذا التقسيم
به لاشتراك الكل في اكثر الاقسام **ان اتحد معناه** اي وجد المعنى الذي يقصد
باللفظ ويستعمل هو فيه مفهوما واحدا حتى لو جرى فيه كثرة وتعدد كان باعتبار
الذوات التي صدق عليها ذلك المفهوم فان الحيوان سواء اطلق على الانسان
او على الفرس او على غيرهما لا يراد به الا الجسم النامي الحساس المتحرك بالارادة
فان تشخص ذلك المعنى بحيث يمنع نفس تصوره من فرض الشركة فيه **جزئي** فتسمية
له باسم يدل عليه ويدخل فيه العلم وما كان الوضع فيه كليا والموضوع له مشخصا
كالمضمرات واسماء الاشارة والموصولات **وان اشترك فيه كثير** اي لم يمنع نفس
تصوره من فرض الشركة فيه **فمتواطئ ان استوت افراده** اي يكون صدق هذا
المعنى على تلك الافراد على التسوية **والا** تستوي افراده بل كان صدقه عليها لا على
بالسوية **فمشكك** لانه يشكك الناظر في انه من المشترك او من المتواطئ لتفاوت افراده
وتشاركها في معناه والتفاوت قد يكون بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب
والممكن وقد يكون بالاولوية وعدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واقوى
منه في الممكنات وقد يكون بالشدة والضعف كالبياض بالنسبة الى الثلج والعاج
وان تعدد معناه اي وجد المفهوم من اللفظ متعددا او المقصود منه عند استعماله
في احد المعاني غيره عند استعماله في المعنى الاخر **فان وضع اللفظ لكل** من تلك
المعاني التي يستعمل فيها وضعا مستقلا **فمشترك** كالعين للباصرة والذهب
والا يكن كذلك فلا يخلو اما ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى اذا المفرد ثم من اللفظ

فصل

ثم انه استعمل في اخر **فان اشتهر في الثاني** وترك استعماله في المعنى الاول
بحيث يتبادر منه المعنى الثاني عند الاطلاق **فمنقول** ينسب الى ناقله فان كان
الناقل اهل العرف العام سمي منقولا عرفيا وان كان اهل الشرع سمي منقولا شرعيا
وان كان اهل اصطلاح خاص سمي منقولا اصطلاحيا وقد يكون النقل لمناسبة
وهو الاكثر ولغير مناسبة وتخص باسم المرتجل **والا** يشتهر في المعنى الثاني
بل يستعمل تارة فيه وتارة في المعنى الاول **فحقيقة** في الاول **ومجاز** في الثاني
وان تعدد اي اللفظ المفرد بقرينة قوله **فان اتحد معناه** وهذا تقسيم ثالث للمفرد
باعتبار تعدده **فمترادف** اي يسمى هذا القسم من المفرد مترادفا كالغضنفر والاسد
والترادف في الاصل التتابع ومنه الرديفان للبلد والفهاد **والا** يتحد المعنى كاللفظ
فمتباين وقد يكون متفاصله لا يجتمع كالسواد والبياض والانسان والفرس وقد
يكون متواصله يمكن اجتماعها اما بان يكون احد المعنيين اسما للذات والاخر صفة
لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات المخروقة سواء كانت كالة ام لا
والصارم مدلوله شديد القطع فهما متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع او بان
يكون احدهما صفة والاخر صفة لها كالمتكلم والفصيح او بان يكون احدهما جزء من
مدلول الاخر كالحيوان والانسان او بغير ذلك **ايضا** تقسيم اخر للمفرد **يكون مشتقا
وغير مشتق** ومتباينان بما يجيء قريبا ان شاء الله تعالى **وصفة** وهي ما دل على ذات
غير معينة باعتبار معنى معين كضارب **وغير صفة** وهي بخلافه كرجل
والاشتقاق في اللغة اخذ شق الشيء وفي الاصطلاح له تعريفات يجمعها
باعتبار العلم بها واشهرها ما قال الميداني ان تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى
والتركيب فترد احدهما الى الاخر وقد اعترض بان الاشتقاق ليس نفس الوجدان
بل الرد عند الوجدان وبعضها باعتبار العمل وانه **ان ينقل** اسما كان او
او اخر كذلك **لموافقته في حروفه الاصلية** وتقييد الموافقة بكونها في الحروف
لاخراج اللفظين المترادفين معنى كالمرادفين وتقييد الحروف بالاصلية لادخال
المختلفين في الحروف الزائدة كقائل وجولان وقوله **ومناسبة في المعنى** لاخراج
المتجانسين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية وعدل عن الموافقة في المعنى
الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة اتحاد المعنيين فيخرج الضارب من الضرب
للزيادة في الحروف والضرب من ضرب للنقصان فان قلت العدول

الى المناسبة يوقع في مجدود اخر وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الجذ والمدخ
في تعريف الصغير الذي هو المراد هنا قلنا لا دقوع في المجذور اما ما قيل
من ان الموافقة في الحروف الاصلية تشعر بالترتيب واما لان قوله لفظ الى اخره
يشعر بالتربيع فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع
الصرف قلنا المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى فان اعتبر في الاشتقاق
لا خلاف فيه فهما متباينان والا فالاشتقاق اعم وكذا ان كان في العدل مغايرة
في المعنى كما صرح به ابن الحاجب في بعض مصنفاته لانه اخذ صيغة من صيغة اخرى
مع ان الاصل البقا عليها والاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك صرح باشتقاق
ثلاث من ثلاثة ثلاثة ولا بد من تغيير في اللفظ حقيقة وهو ظاهر او تقديرا كما في
طلب من الطلب فيقدر ان فتحة العين في الفعل غيرها في المصدر والتغيير اما بحرف
واما بحركة وكل منهما اما بزيادته واما بنقصانه مع التركيب ثنا وثلاث ورباع
يرتقي الى خمسة عشر وذلك بان تضرب الزيادة والنقصان في ثلاثة الحرف والحركة
ومجموعهما فيحصل ستة ثلاثة للزيادة وثلاثة للنقصان ثم تضرب الثلاثة الاولى في الثلاثة
الاخيرة فيحصل تسعة ويتضح ذلك بقوله اما بزيادة حرف او حركة او بهما يعني زيادة
حرف فقط او حركة فقط وهذه ثلاثة اقسام او نقصان احدهما فقط يعني نقصان الحرف
والحركة او نقصان الحرف او نقصان الحركة فالضمير في احدهما يرجع الى الثلاثة الاول
وهذه ايضا ثلاثة اقسام او نقصان احد ما معه اي مع ثبوت احدهما وهذا يشمل نقصان
الحروف والحركة مع زيادتها ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادة الحركة
ونقصان الحرف مع زيادتها ونقصانه مع زيادته ونقصانه مع زيادة الحركة ونقصانها
مع زيادتها ونقصانها مع زيادة الحرف ونقصانها مع زيادتها وهذه تسعة اقسام فما وقع
التغيير فيه بواحد اربعة من الكذب بزيادة الحرف ونصر من النصر بزيادة الحركة
وذهب من الذهاب بنقصان الحرف وسفر اسم جمع من السفر بنقصان الحركة وما وقع
التغيير فيه باثنين ستة مثل ضارب من الضرب فانه وقع فيه بزيادة الحرف والحركة
وصاهل من الصهيل بزيادة الحرف وهو الالف ونقصانه وهو اليا وعاد من العدد
بزيادة الحرف ونقصان الحركة وخف امر من الاخذ بزيادة حركة الخا ونقص الفاء
وعد من الوعد بزيادة الحركة وهي كسرة العين ونقصانها وهي فتحها وجال
فعل ماض من الجولان بنقصان الحرف اي جنسه وهو الالف والنون والحركة
وهي

وهي حركة العين وما وقع التغيير بثلاثة اربعة مثل ارجم من الرجم فانه وقع
فيه بزيادة الالف وكسر الجيم ونقصان الهاء وموعد من الوعد بزيادة الميم وكسر العين
ونقصان فتحة الالف اوكلا من الكلال بزيادة الالف ونقصان الالف وفتحة
العين وقيل من القبول بزيادة كسرة العين ونقصان ضمها والواو وما وقع التغيير
فيه باربعة واحد ومثل كامل من الكمال فانه وقع فيه بزيادة الالف وكسر
العين ونقصان الالف وفتحها مسئلة اختلف في بقاء المعنى
اي في المعنى الذي وضع له المشتق على ثلاثة اقوال اولها وهو قول الجمهور
اشتراط بقاء المعنى فلا يكون الضارب حقيقة في غير المباشر وتعقيبه الحروف
بالاصلية لادخال المحلليين في الحروف الزايد كجائل وجولان وقوله ومناسبة
في المعنى لاخراج المتجانستين فان احدهما يوافق الاخر في حروفه الاصلية
وعدل عن الموافقة في المعنى الى المناسبة فيه لانه يتبادر من الموافقة
استواء المعنيين فيخرج منه الضارب من الضرب للزيادة والضيق من الضيق
للنقصان فان قلت الجدول الى المناسبة يوقع في محذور اخر
وهو دخول الاشتقاق الكبير نحو الجذ والمدخ في تعريف الصغير الذي
هو المراد هنا قلنا لا دقوع في المحذور اما ما قيل
للضرب وثانيها قول ابي علي وابي هاشم وابن سينا وعدمه اي عدم اشتراط
البقا فيكون الضارب حقيقة لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب وثالثها
التفصيل وهو عدم اشتراط البقا ان لم يكن بقاؤه كمتكلم ومخبر واشتراطه
ان امكن البقا كقائم وضارب وقول رابع للابيري لم يذكر في المختصر وهو الوقف
في هذه المذاهب كلها لعدم صحة شيء منها عنده فحصل من هذا الاتفاق على
انه حقيقة في المباشر مجاز في المستقبل واما الماضي فمجاز على الاول وحقيقة
على الثاني وعلى الثالث ان كان لا يمكن بقاؤه احتج اهل المذهب
الاول بانه لو كان حقيقة فيما انقضى لما صح نفيه في الحال لكنه يصح نفيه في
الحال فيصح مطلقا لصدق ليس بضارب في الحال لمن صدر عنه ضرب ما مضى
فيصدق ليس بضارب مطلقا لان المقيد اخص من المطلق وصدق الاخص
مستلزم لصدق الاعم وصحة النفي دليل المجاز والى هذا اشار بقوله لصحة
النفي مطلقا لصحته في الحال والجواب ان قولك في الحال ان اردت

انه طرف للنفي بمعنى انه يصدق في الحال انه ليس بضارب فهذا ممنوع بل هو
اول المسئله وان اردت ان في الحال طرف للمنفي كضارب بمعنى انه يصدق انه
ليس بضارب في الحال فهذا مسلم ولكنه لا يستلزم صدق انه ليس بضارب
مطلقا لان الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم والى شقي الترديد اشار بقوله وَرُدَّ بالمنع او عدم الاستلزام
احتجوا ثانيا بانه لو صح الاطلاق حقيقة فيما مضى لصح فيما يستقبل لكنه لا يصح
اتفاقا بيان الملازمه انه يصح باعتبار ثبوته في الحال اتفاقا فقيد في الحال ان
اعتبر في المصحح لم يصح الاطلاق في الماضي وهو خلاف المفروض وان لم يعتبر صح
في المستقبل والجواب انه لا يلزم من عدم اعتبار قيد عدم اعتبار غيره
وهاهنا قد اعتبر المشترك بين الماضي والحال وهو تحقق صدور الضرب عنه
في الماضي او في الحال والقائلون بالمذهب الثاني وهو عدم اشتراط البقا
احتجوا اولا بقوله لصحة الاطلاق ماضيا فلا يختلف اهل اللغة في صحة ضارب
امس واصل الاطلاق الحقيقه وثانيا بان اشتراط بقاء المعنى يستلزم امتناع
تحقق وصحه في مثل متكلم ومخبر مما لا يتصور حصول بعض اجزائه الا بعد انقضاء
بعض وذو الاجزاء لا يكون موجودا من دون وجود اجزائه كلها فقبل حصول
كلها لم يتحقق وبعده قد انقضى وهذا ما اشار اليه بقوله والامتناع في مثل
متكلم والجواب عن الاول لمنع كون صحة الاطلاق ماضيا مبنيا لاشتراط لجواز
ان يكون على جهة المجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا وهذا
ما اشار اليه بقوله ورد بالمجاز لصحته اتيا وقد يمنع بان المجاز خلاف الاصل
ولا يلزم من مجازية ضارب امس اذ قد يعتبر في كونه حقيقة من ثبت له الضرب
وهو مشترك بين الماضي والحال وعن الثاني بمنع الاستلزام لان المعتبر في مثل
متكلم ومخبر المباشره العرفيه كما يقال في نقل الحال فلان يكتب القران ويمشي
من مكه الى المدينه ويراد بها اجزاء من الماضي ومن المستقبل متصل بعضها ببعض
لا يتخللها فصل يعتد عرفا بتركها لذلك الفعل واعراضا عنه فالمتكلم والمخبر حقيقه
لمن يكون مباشرا للكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس او سعال
قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقه فاهل اللغه لم تبن على المناقشة في امثال ذلك
وهذا معنى قوله ولا امتناع عرفا واحتج اهل القول الثالث وهم المعتزله

ظاهر وهو حجة المشترطين البقا في الممكن والثاني من دليل الثالث في غيره
مسئلة في اشتقاق اسم الفاعل لمعنى لغيره اي المعنى القائم به قولان
فالمعتزله ومن وافقهم قالوا بجواز اشتقاقه لشيء ومعناه وهو الصفه المشتق
منها لشيء اخر والاشاعره ومن وافقهم مانعون عن اشتقاقه لغير من قام به
الوصف والخلاف في مثل قائل وضارب واما نحو ضاحك وباك وقائم وقاعد
فلا خلاف فيه احتج المجيز اولا بانه ثبت قائل وضارب لغير من قام به القتل
والضرب وهو الفاعل مع ان القتل قائم بالمفعول لانه الاثر الحاصل فيه
واجيب بمنع كون المعنى فيما ذكر الاثر الحاصل في المفعول بل هو
تاثير ذلك الاثر وهو قائم بالفاعل وهو قضو لا الاثر عنه فقيل التاثير
نفس الاثر والا كان حادثا او قديما والاول يستلزم التسلسل لافتقاره
الى تاثير اخر زايد عليه والثاني يستلزم قدم الاثر لاستحالة فيكون قائما
بالفاعل لانه يقال قد سلمتم قيام الاثر بالمفعول فيستحيل قيامه بالمحلين
واجيب بانه تشكيك في ضروري فلا يسمع للعلم الضروري
بان التاثير غير الاثر وبلغنا ان الاول قوله يستلزم التسلسل قلنا
نعم انما يستلزمه لو احتاج التاثير الى تاثير اخر زايد عليه وهو ممنوع لجواز
ان يكون التاثير عدميا والاعدام لا تحتاج وثانيا بانه اطلق الخالق
على الله باعتبار معنى وهو الخلق والخلق المخلوق والا بقي المخلوق بلا
كان غيره وليس الا التاثير فان اختير حدوثه تسلسل او اختير قدمه لزم
قدم العالم اذ لا يتصور تاثير ولا اثر احتج النافي بالاشتقاق اسم
لغير ذي المعنى بقوله بالاستقراء يعني انا تتبعنا لغة العرب فحصل لنا حكم كلي
قطعي بذلك كوجوب رفع الفاعل والخلق الذي اورده الاولون امر اعتباري
لا وجود له في الاعيان ونحن لا نشترط ان يكون المعنى الذي اشتق منه اسم الفاعل
وجوديا متحققا بما ذكروه بل يكتفي باعتبار العقل له وتمييزه اياه ولا نريد بالقيام
الا الاختصاص الناعت فلا يلزم ان يكون صفة حقيقية متقررة فيلزم ان يكون
القديم محلا للحوادث
فصل
المترادف وقد عرفته
واقع في اللغه عند الاكثر للاستقراء وذلك نحو قعود وجلوس للهيئة المخصوصة
وبهتر وبحتر للقصير وصلهب وشوذب للطويل وخالف في جوازه قوم

ثعلب وابن فارس قالوا وما يظن من المترادف فهو من المتباين بالنظر الى اصل
الاشتقاق وسبب الظن اطلاقهما على ذات واحدة كالحنطة والقمح فالحنطة
اسم للذات والقمح صفة لها يقال قمحت الناقة اذا رفعت رأسها سمي به
هذا الحب لانه ارفع الحبوب وكالاسد والليث فان الاسد اسم للذات والليث
صفة له بمعنى كثرة الفساد يقال لاث يلوث اذا اكثر الفساد وكالانسان والبشر
فان الانسان موضوع له باعتبار الأنس والنسيان والبشر باعتبار بادي البشرة
وكالخمر والراح لتغطية العقل والارتياح وهما من باب صفة الذات وكالناطق
والفصيح من باب صفة الذات وصفة صفتها كالناطق بمعنى مدرك المعقولات
والفصيح من باب جزء الذات وصفة صفتها وغير ذلك كثير وهذه تكلفات
بعيدة لم يقم عليها دليل ولا يمكن اجراؤها في جميع المواضع قالوا لو وقع الترادف
لعري عن الفائدة واللازم باطل اما الشرطية فلان احدهما كاف في الافهام فلا حاجة الى
وضع الاخر واما الاستثنائية فظاهرة والجواب بمنع الملازمة وانما يلزم
ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في افهام المعنى وليس كذلك اذ التوسعة فائدة
ينضم اليها لوجوه منها كثرة الذرائع الى المقصود فيكون اسهل لبيانه ومنها تيسير
النظم والنثر اذ قد يصلح احدهما للقافية والفاصلة دون الاخر وغير ذلك وان سلم
انحصار الفائدة في الافهام فلا نسلم كفاية الواحد فيه لجواز ان يضع احد القبيلتين
احد الاسمين والاخرى الاخر من غير شعور كل بوضع الاخر وغير ذلك وان سلم
ثم يشتهر الوضعان والى هذا القول وشبهته وجوابها اشار بقوله والتوكيد
سوى الحد ولا ترادف في الحد والمحدود في الاصح وزعم قوم انهما مترادفان
وكذلك قال اما الحد لا تبدل لفظ بلفظ اجلى وليس بمستقيم اذ الحد يدل على
المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود ولا ترادف ايضا في نحو عطشان نطشان
وحسن بسن وذهب قوم الى انه من قبيل المترادف وليس بمستقيم لان التابع
وحده لا يفيد ولو افرد لم يدل على شيء بخلاف المتبوع

فصل

والمشترك وقد عرفته ايضا فيه اقوال اولها وهو قول الاكثر انه واقع مطلقا وثانيها انه
غير واقع فيه في الكتاب وثالثها انه غير واقع فيه وفي السنة ورابعها انه
واجب الوقوع وخامسها انه ممتنع مطلقا وهو قول ثعلب والابهري والبلخي
وسادسها انه ممتنع من النقيضين وهو قول الرازي وقد اشار

في المختصر

في المختصر الى هذه الاقوال وحججها وشبهها وما يرد عليها على هذا الترتيب
فالى الاول بقوله والاصح انه واقع مشتركا اي بتتبع كلام العرب
كالعين والقرء والجون وعسعس وغير ذلك مما لا يحصى ومن تتبع كتب
اللغة علمه علما ضروريا والى الثاني والثالث بقوله وفي الكتاب والسنة
يعني ان الاصح وقوع المشترك في الكتاب والسنة وقد منعه قوم في الكتاب
وقوم فيه وفي السنة كما عرفت قالوا لو وقع فاما ان يقع مبينا او لا
وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه التطويل بلا فائدة لامكان بيانه
بمفرد لا يحتاج الى البيان فلا تطويل واما الثاني فلعدم الفائدة وحاصله
لزوم ما لا حاجة اليه او ما لا يفيد وكلاهما نقص يجب تنزيه الكتاب
والسنة عنه والجواب باختيار الاول ولا نسلم لزوم التطويل
بلا فائدة اذ ربما يقع البيان بالمجموع كعين جارية ولو جيء باحدهما لم يعلم المراد
او لاشتمال الابهام ثم التفسير على زيادة بلاغة كما قرره علماء المعاني
وباختيار الثاني ولا نسلم ان المقصود من كل اللغة التفاهم التفصيلي
بل قد يقصد التعريف الاجمالي كما يقصد التعريف التفصيلي بدليل اسماء
الاجناس والى ما ذكرنا اشار بقوله كاسماء الاجناس فلا يرد انه ان بين
طال بلا فائدة والا لم يفد والى القول الرابع بقوله لا واجب
واحتج القائلون بالوجوب بان المعاني موجودات مجردة ومادية
ومعدومات ممكنة وممتنعة وانها غير متناهية وايضا من جملتها الاعداد
وهي معان غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية بضم
بعضها الى بعض مرات متناهية فاذا وزعت المتناهي على غير المتناهي كان
الموضوع له متناهيا فيجب الاشتراك والا بقي اكثر المعاني بغير لفظ وهو
مخل بغرض الواضع الذي هو تفهيم المعاني والجواب انا لا نسلم
ان المعاني غير متناهية لان حصول ما لا نهاية له في الوجود محال ولا حاجة
بنا الى الوضع لغيره واما الاعداد فالداخل منها في الوجود متناه ولا نسلم
ايضا ان الالفاظ متناهية لامكان تركب كل حرف منها مع اخر مع الاختلاف
في الهيئات الى ما لا نهاية له واشتد باسماء العدد لعدم تناهيها مع تركبها من
اثني عشر اسما والى ما ذكرنا اشار بقوله وتناهي الالفاظ لا المعاني مم

بل اما ان يجتمعا معًا وهو الجواب الاول او لا يجتمعا معًا وهو الجواب الثاني
وان سلم ان الالفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فالمقصود بالوضع متناه
فلا يجب الاشتراك او الاخلال وذلك لان الوضع للمعاني فرع عن تصورها والقصد
اليها وتصورها لا يتناهى محال ولا يكون الا لمن يخاطب الناس بها وهو موقوف على
تصورهم ايضًا فلا يرد نفي الاستحالة لذا قيل ان الواضع هو الله والحاصل القول
الخامس والسادس بقوله ولا يمتنع مطلقًا سواء كان اللفظ المشترك موضوعًا لامرين متنافيين
وشمل بالنقيض اذا فرض وضعه لكل من المتناقضين بوضع او كان موضوعًا لغيرهما كالقرء
والا يمتنع بين النقيضين فقط احتج المانع مطلقًا بان المقصود من الوضع تفهيم المعاني
ووضع الالفاظ المشتركة مخل بالمقصود لخفاء القراين قالوا وما يظن به الاشتراك
فاما حقيقة ومجاز بان يكون موضوعًا لاحدهما واستعمل في الاخر واشتهر فاشتبه
الحقيقي بالمجازي فظن انه مشترك بينهما واما متواطئ لكونه موضوعًا للقدر المشترك فاستعمل
فيهما باعتباره فظن ذلك والجواب لا نسلم الفهم التفصيلي لا يحصل مع الاشتراك لجواز
المقصود بالقراين منفصلا كما تراه في الالفاظ المشتركة المستعملة مع القراين الحالية
او المقالية التي فهم منها المقصود تفصيلا سلمنا فلا نسلم انحصار المقصود في الفهم
التفصيلي بل قد يقصد الاجمالي بدليل اسماء الاجناس فانها لا تدل على تفاصيل ما
تحتها ولا يقصد بها ذلك بل يفهم منها امر مجمل سواء قيل انها موضوعة للحقائق بقيد
الوحدة او انها من حيث هي لكنها تطلق على فرد منها باعتبار اشتمالها عليها والى الثاني
اشار بقوله ولا اخلال بالتفهيم مجملا كاسماء الاجناس واحتج المانع للوقوع
المشترك بين النقيضين بانه لو جاز وضع لفظ لهما للزم العبث اذ لم يفد سماعه غير التردد
بينهما وهو حاصل لعدم الخلو عن احدهما واجيب بانه مدفوع لحصول الفائدة بالجمع
التردد بين امرين وان سلم لزوم العبث لم يلزم من واضعين يضعه احدهما لاحدهما
بخصوصيته والاخر للاخر بخصوصيته انما ينفي نوعًا مخصوصًا من المشترك وهو
ما كان من واضع واحد وهو لا ينفي ما ادعيناه من وقوع مطلق المشترك واعلم
انه ذكر في جمع الجوامع قولا سابعًا وهو انه جائز غير واقع وعزاه الى ثعلب
والابهري والبلخي وحجة نفيه عن الكتاب والسنة من نفى الوقوع لا الجواز
ومن تتبع احتجاجاتهم علم انهم ينفون الجواز كالوقوع وقد صرح العلامة
في شرحه على مختصر المنتهى بان القول الثاني فيه لما تحرير

مسألة

مسألة اختلف في المشترك هل يجوز اطلاقه على الكل
من معنييه او معانيه ان صح الجمع بينهما او بينها كقرء وعين
بخلاف صيغة افعل للامر والتهديد على فرض كونها حقيقة فيهما
فانه لا يمكن جمعهما وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد باللفظ
المشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان تعلق
النسبة بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو مجموع بان يقال رأيت العين
ويراد الباصرة والجارية وغيرهما وفي الدار الجون اي الاسود والابيض
واقرأت هند اي حاضت وطهرت وفيه ستة اقوال الاول
قول المنصور بالله والشافعي وابي علي وقاضي القضاة والقاضي جعفر
والشيخ الحسن وهو قول الاكثر انه يجوز اطلاقه على كل واحد من معنييه
او معانيه حقيقة لا مجازًا فيحمل المشترك اذا ورد بلا قرينة
عليه اي على معانيه لانه ظاهر في الكل ولا يحمل على احدها خاصة
الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام على هذا القول قسمان قسم
متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة وهذا التفريع لاصحابنا والشافعي وبعض
اهل هذا القول يذهب الى ان المشترك حقيقة في الكل من غير ظهور فيه
لاحتمال ان يراد به واحد او كل واحد وهذا عندي ارجح القول الثاني
قوله وقيل لا يصح اطلاقه على الكل لا بحسب الارادة ولا بحسب اللغة
لا حقيقة ولا مجازًا وهو قول ابي عبد الله وابي هاشم وابي الحسن الكرخي
القول الثالث ما افاده بقوله وقيل يصح ارادة لا لغة اي يصح ان
يراد الكل عقلا ولا مانع من قصده كما زعم المانع ان الدليل قائم على منعه
لكن اللغة منعت عنه حقيقة ومجازًا ولولا منعها لم يمنع عقلا وهذا قول
الامام يحيى وابي الحسين البصري وابي حامد الغزالي والرازي القول
الرابع قوله وقيل يجوز اطلاقه على كل ما وضع له مجازًا لا حقيقة وهو
قول جمهور المتأخرين من هذه المذاهب وسيأتي الخامس والسادس احتج
الاولون بقوله لنا انه وضع لكل واحد من المعاني من غير تقييد بالانفراد
عن الاخر ولا بالاجتماع معه فهو مستعمل فيما وضع له وتحقيقه ان المعنى
الموضوع له المستعمل فيه اللفظ هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده

ولا بشرط ان يكون لا وحده على ما هو شان الماهية بلا شرط شيء وهذا
المعنى متحقق في حال الانفراد وفي حال الاجتماع فاستعمال اللفظ المشترك
في المعنى حال الاجتماع بالآخر استعمال له في بعض افراد الموضوع له كحاله
الانفراد فالموضوع له لم يقيد بانفراد عن شيء ولا باجتماع به واحتجوا ثانيا
بانه وقع فاستعمال المشترك في معنييه وهو قوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وجه الاستدلال ان لفظ الصلوة مشترك بين المغفرة والاستغفار
لتبادرهما عند الاطلاق وقد استعملت فيهما دفعة واحدة لاسنادها الى الله
والى الملائكة ومن المعلوم ان الصادرة من الله تعالى هو المغفرة لا الاستغفار
ومن الملائكة الاستغفار لا المغفرة والاصل في الاستعمال الحقيقة ولا
يعدل عن الاصل الا بدليل فلا بد انها مستعملة في الحقيقتين اشار الى ما ذكر ابن
الحاجب ان المراد بالصلوة هو الاعتناء باظهار الشرف وهو مشترك بين المغفرة
والاستغفار ولانه حذف الخبر من الاول وان الاصل ان الله يصلي و
الملائكة يصلون لان الحذف خلاف الاصل ايضا ∴ احتج المانع بعض
ان استعمال المشترك في الجميع اما حقيقة فباطل لانه لم يوضع للمجموع لم يجز استعماله
فيه لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له وان وضع له كان استعماله فيه استعمالا
له في بعض معانيه وهو خلاف المدعى ∴ والجواب انا نختار انه لم يوضع
للمجموع ولا نسلم توقف الجواز اي جواز الاستعمال في الجميع على الوضع للمجموع لغة الا
الوضع لكل واحد فذلك لانا لا نريد ان يكون المجموع مناط الحكم ومتعلق الاثبات
والنفي حتى يحتاج الى الوضع له بل نريد ان كل واحد مناط الحكم ومتعلق الاثبات
والنفي كما عرفت ∴ ويفرق ما بين الجميع والمجموع فرق ما بين الافرادي والكل
المجموعي وهو مشهور وتوضيحه انه يصح كل فرد تسعه هذا الدار ولا يصح كل الافراد
ويصح كل الافراد يرفع هذا الحجر ولا يصح كل فرد ∴ واما مجازا بان استعمل
في المعاني على ان يكون كل منها مستوى اللفظ ومناطا للحكم بطريق المجاز لا يتصور
الا بان يكون من المعنيين مثلا علاقة مرادا احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه مناسب للموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد
كل واحد على انه نفس الموضوع له لكان حقيقة لا مجازا والتقدير خلافه ولو
اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له لكان مجازا لا حقيقة وذلك اما ان

يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما ويكونا من افراده وقد عرفت
انه ليس من محل النزاع ∴ واما باستعماله في كل واحد منهما على انه معنى مجازي
للاستعمال وان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين اجيز بالاتفاق ∴ احتج الثاني
لاستعمال المشترك في الجميع بحسب اللغة فقط بانه لو استعمل في كل معنييه او
معانيه والتقدير انه موضوع لهذا وحده ولهذا وحده لزم ان يكون كل منهما
وحده ولا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن مستعملا في الجميع ∴ والجواب
انكم اعتبرتم قيد الوحدة وجعلتموه جزءا من الموضوع له اللفظ ولا نسلم
كون قيد الوحدة جزءا من المعنى الموضوع له اذ لا يخطر احد المعنيين بال الواضع
عند وضعه اللفظ للآخر فلا يعتبر الانفراد عنه ولا الاجتماع به ∴ احتج القائل
بجواز اطلاقه على كل من معانيه مجازا لا حقيقة بانه يتبادر الى الفهم من المشترك اذا
اطلق احدهما على البدل بان يراد هذا او ذاك ولا يتبادر منه الجميع بان يراد هذا
وذاك والتبادر الى الفهم علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والجواب
انا لا نسلم سبق احدهما اي احد المعنيين من اطلاق المشترك على البدل اي من
غير تعيين احدهما بل ربما يسبق فهمهما على ما ذكر في تفريع المذهب الاول
وان سبق احدهما لا على التعيين كان الاشتراك بمعنى التواطؤ على ان
القول بكونه مجازا عند الاستعمال في الجميع مشكل لان كل منهما نفس الموضوع
له وقد سبق فيه ما عرفت وههنا قول خامس وهو انه يجوز ان يراد بالمشترك
المعنيان في النفي اي النفي بخلاف الاثبات فيجوز لا عين عندك يجوز ان يراد به
الجارية والذهب مثلا بخلاف عندي عين وذلك لان زيادة النفي على الاثبات معهودة
في اللغة كعموم النكرة المنفية دون المثبتة وسادس وهو انه يجوز ان يراد به
الجميع في الجمع خاصة كقولك عندي عيون وتريد به جارية وباصرة وذهبا
لا المفرد واما المثنى فحكمه حكم الجمع كما صرح به الاسنوي وذلك لان الجمع متعدد
في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف المفرد والفرق بين السلب والايجاب
والجمع والافراد ضعيف لان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات والجمع
لا يفيد التعدد الا للمعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد افاد الجمع والا فلا
والخلاف في صحة تثنيته اي المشترك باعتبار معنييه وفي جمعه باعتبار
معانيه مبني على الخلاف في الاطلاق على المعنيين فمن اجاز فيه اجازهما ومن منعه منعهما

لمحصر حلف في العين مع نوع من الاستخدام وقد اجاد

اركب الى الوصل لما كنت ذا شغف دهم الليالي على نوع من الحذر
مخافة العين فابذلها اذا طلعت من قبل تجري او تربك بالسهر

بينهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع قال الرضى في شرح الكافية وعند المصنف تردد في جواز تثنية الاسم المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة مع ترجيحه ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد في كلامهم مع الاستقراء جوازه مع الشذوذ في شرح المفصل وذهب الحريري والمالكي والاندلسي الى جوازه مثله قال الاندلسي يقال العينان في عين الشمس وعين الميزان فهم يعتبرون في التثنية والجمع الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهذا المعنى قريب من مذهب الشافعي وهو ان الاسماء المشتركة اذا وقعت لفظ الجمع يحمل على كل الافراد حكمها كذا او في موضع العموم كالنكرة في غير الموجب نحو ما لقيت عينا فانها تعم جميع مدلولاتها المختلفة مثل الفاظ العموم شيء ابن كلامه وهو قريب الى ما افقه ما حكى عن الاكثر من الخلاف في التثنية والجمع مبني على الخلاف في المفرد وصفته القريب مذهبا الشافعي التصريح ثم بالجواز في المفرد ويحتمل ان يوافق ما حكي عن الاكثر من عدم ابتناء الخلاف وجه الغريب الموافقة في غير المفرد **فصل** في تعريف الحقيقة والمجاز وما يتعلق بهما واحكامهما **اللفظ** كالجنس البعيد الشامل للكلام والكلمة **المستعمل** صح به المهمل وما وضع ولم يستعمل فانه لا يسمى حقيقة ولا مجازا **فيما وضع له** اي في معنى وضع له من حيث انه وضع له مخرج الغلط نحو خذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب ويخرج المجاز لانه وان كان موضوعا بالوضع النوعي فالمراد بالوضع اذا اطلق ما قدمناه في بيانه واسقط عن التعريف قيد في اصطلاح التخاطب مع انه يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في اصطلاح غير اصطلاح التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء لعلاقة فانها تكون مجازا الا استعمالها في غير ما وضعت له في الشرع وان كانت مستعملة فيما وضعت له في اللغة لاغناء قيد الحيثية المشعرة في التعريف على ان المعرف معه من دون ملاحظة قيد الحيثية غير مانع ايضا لجواز ان يكون لفظ موضوعا لمعنيين في اصطلاح التخاطب واستعمل في احدهما لا من جهة انه موضوع له بل من جهة العلاقة بالمعنى الآخر فانه مجاز مع انه مستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وخروجه مع ملاحظة قيد الحيثية لا يخفى . فما صدق عليه ما ذكرنا **حقيقة** في الاصطلاح وهي في اللغة فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت او بمعنى مفعول من حققت الشيء اذا اثبته نقل الى اللفظ الثابت او المثبت في مكانه الاصلي والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية ومعنى كونها للنقل انها علامة

كاللفظ يجاوب اذا الحقيقة ان علم الوضع بان سمى فاعل ما لذا وهو كذلك

كاللفظ الشمس اذا فرض وضعه للجرم وللضوء بالاشتراك اللفظي ثم استعمل في الضوء لاجل انه موضوع لم يكن حيث انه لازم ما وضع له ثبت

علا

على كون لفظ الحقيقة فيها باقيا محتاج الى الموصوف فلا حاجة الى ما قيل هذا في الاصل في طاقة لاستوآء المذكر والمؤنث فيه وانما على لا و كسر فاعتبار ان يجعل وصفا للمذكر لا للمؤنث لعدم استوآئها فيه **و** اللفظ المستعمل **في غير ما وضع له** وقد عرفت فوائد القيود وعدم الاحتياج الى زيادة في اصطلاح التخاطب **و** قوله **لعلاقة** يخرج الغلط وقوله **مع قرينة عدم ارادته** يخرج الكناية لانها لفظ مستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادته **مجاز** اي يسمى ما صدق عليه ذلك مجازا في الاصطلاح وهو في الاصطلاح اللغة مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه نقل الى اللفظ الجائز اي المتعدي مكانه الاصلي او اللفظ المجوز به على معنى انهم جازوا به مكانه الاصلي **وكل واحد منهما** اي من الحقيقة والمجاز ينقسم الى اربعة اقسام **لغوي وشرعي وعرفي خاص** معين ناقله عن المعنى اللغوي وخص بغير الشارع **او عرفي عام** لا يتعين ناقله اما الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة فهي لغوية كالاسد للسبع وان كان الشارع فشرعية كالصلوة المنقولة من الدعاء للعبادة المخصوصة والا فعرفية عامة كالدابة فانها لما يدب كالانسان فخصصها العرف العام بذوات الاربع والعرفية الخاصة كالمنطقيات لاهل كل علم واهل كل صناعة واما المجاز فلان اللفظ ان كان مستعملا في غير ما وضع له لغة فهو لغوي كالاسد للرجل الشجاع او شرعا فهو شرعي كالصلوة في الدعاء او في العرف العام كالدابة لكل ما يدب فهو عرفي عام او في العرف الخاص فهو عرفي خاص كالمصطلحات لاهل الصناعات والعلوم اذا استعملوا شيئا منها فيما يناسب معناه عندهم **مسئلة** اتفقوا على ان **الحقيقة اللغوية والعرفية** سواء كانت العرفية عامة او خاصة **واقعتان والحق وقوع الشرعية** ايضا وهو قول الجمهور خلافا للقاضي ابي بكر الباقلاني **واعلم** انه لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها انما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث يدل على تلك المعاني بلا قرينة فتكون حقائق شرعية وهو مذهبنا او بغلبتها في تلك المعاني في لسان اهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام اهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا واما في كلام الشارع فيحمل عليها عندنا وعلى معانيها اللغوية عند الباقلاني

احتج الجمهور بقوله لتبادر الشرعي من اطلاق الصلوة والركوع والصوم والحج يعني انه يتبادر من هذه الالفاظ الى الفهم عند اطلاقها معانيها الشرعية التي هي الركعات المخصوصة لما فيها من الافعال والهيئات والاذكار وما لم تخصص من واسكار ... وقصد مخصوص بعبادات كانت للدعاء والنما والامساك والقصد المطلقين وذلك علامة الحقيقة واورد عليه انه لا يلزم من تبادر المعاني الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة اي في عرف اهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية اي بوضع الشارع وقد يجاب بانه لا ريب في ان هذه المعاني المخصوصة لا تعرفها اهل اللغة وان الشارع قصد تعريف المكلفين اياها ولم يكن الا بهذه الاسماء وهي محدثة عن الاسم المجاز الذي هو القرآن قطعا والا لنقلت مثلها ولا نعني بثبوتها الا ذلك ولاجله تبادرت من كلام الشارع احتج القاضي ابو بكر ومتابعوه اولا بانها لو نقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية لفهمها المكلف لان الفهم شرط التكليف ولو وقع التفهيم لنقل الينا لانا مكلفون مثلهم والنقل اما متواتر ولم يوجد او احاد ولا يفيد العلم والجواب انا فهمت لهم ولنا بالترديد والقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح معهم بوضع اللفظ للمعنى وهذا ما اشار اليه بقوله والتفهيم بالقرائن احتجوا ثانيا بافادة بقوله فلو هي اي الحقائق الشرعية لو وقعت لكانت غير عربية لان المفروض ان العرب لم يضعوها ولو كانت غير عربية للزم ان لا يكون القرآن عربيا لان اشتمال القرآن عليها يمنع عربيته واما بعضه كاقصة عربي لا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا قلنا في الجواب ليس كله عربيا بل هو ممنوع والضمير في انزلناه للسورة لا للقرآن وليس في السورة شيء من هذه الالفاظ فان قالوا السورة بعض القرآن وبعض القرآن لا يكون قرآنا قلنا لا نسلم عدم صدق الشيء على البعض منه دائما وانما يلزم لو لم يكن اسم الشيء كالماء والعسل ومثلهما القرآن بان امفهوم كلي يصدق على الجملة وعلى بعضها ولذلك لو حلف لا يقرأ القرآن حنث بقراءة آية ويصح ان يقال هذه الآية قرآن وبعض قرآن لا اعتبار بخلاف المائة والرغيف وان سلم ان القرآن كله عربي فلا يلزم من كونها في القرآن امتناع كونه عربيا بعد انطباق العربية ولو مجازا اعلى ما عليه كذا اي ... كشعر

فيه فارسي

فيه فارسي وعربي فانه ينسب الى ما غلب فيه منهما والاطلاق العربي على القرآن لا يلزم بتساوي كونه حقيقة فيه غايته ان يقال الاصل في الاطلاق الحقيقة لكن المجاز قد يرتكب لما ذكرنا من الدليل على كونها حقائق شرعية وتوقف الآمدي في الوقوع وعليه لتعارض الادلة عنده فلم يختر شيئا واعلم انه قد اختلفت الكتب في نقل المذاهب في هذه المسألة فقال الامام في المعالم في وقوع الشرعية اربعة مذاهب اولها نفيه وعزاه الى بعض المرجئة والى بكر الباقلاني وثانيها انها باقية على افادة معانيها اللغوية مع زيادة امور اشترطها الشرع فالصلوة مثلا الدعاء بشروط هي الركوع والسجود ونحوهما وعزاه الى ابي حامد الغزالي واختاره لنفسه ونقله عن ابي حامد مخالف لكلامه في المستصفى لان كلامه فيه لا يخالف الجماهير وثالثها انها مجازات استعملت فيها بمناسبة معانيها اللغوية وعزاه الى الرازي ورابعها انها منقولة عن معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية وعزاه الى جماهير الادبية والمعتزلة والفقها وفي المحصول وفروعه ثلاثة مذاهب الاصل والتحصيل والمنتخب النفي والاثبات والثالث وهو اختياره انها مجازات وفي جمع الجوامع ثلاثة مذاهب نفي الامكان ونفي الوقوع والوقوع واختاره وعزاه الى الشيرازي والجويني والرازي وابن الحاجب وعزو هذا الى الرازي يخالف اختياره في المحصول انها مجازات وهذه كلها ترجع الى ما ذكرنا من القولين لان الثاني والثالث مما حكاه الامام يرجعان الى نفيها ان كانت الشروط خارجة كما هو الظاهر والا يرجع الثاني الى الرابع وهكذا الكلام في عبارة المحصول وجمع الجوامع نعم يخرج من عبارة جمع الجوامع قول ثالث وهو نفي الامكان وهو لمن يقول ان بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية وبطلانه ظاهر ولم يذكر ابو الحسين في المعتمد غير القولين وعزا الاثبات الى المتكلمين والفقهاء والنفي الى قوم من المرجئة ولكنه قال ان بعض المتكلمين ... ذلك وبعضها على انهم ... ما في جمع الجوامع ثم اعلم ان الشرعية قسمان فرعية وهي المنقولة الى فروع الدين ودينية وهي المنقولة الى اصول الدين كالايمان والكفر والفسق ومؤمن وكافر وفاسق وبعض المثبتين للشرعية نفى الدينية على الفرعية وهم جمهور الاشعرية والمعتزلة وقوع الدينية ايضا وهو قوله

اكثر المحدثين والمعتزلة وبعض الفقهاء والخوارج من السلف قال ابن حجر في
مقدمة فتح الباري شرح البخاري كتبت عن الف وثمانين نفسا ليس فيهم الا صاحب حديث
وقال ايضا لم اكتب الا عمن قال الايمان قول وعمل وذلك لان المؤمن لغة
المصدق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا وشرعا المطيع اي فاعل الطاعات
ومجتنب المنهيات مع التصديق وكذا الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع فعل الطاعات
واجتناب المنهيات معه وذلك لقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله
وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون
الصلوة ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق
كريم دلت الايات على ان المؤمنين فاعلوا الطاعات وتاركوا المنهيات
ودلت باولها واخرها على ان هذا الوصف مقصور عليهم لا يتعدى الى غيرهم وهو المطلوب
وغيرها كقوله تعالى وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا وقوله وسوف يؤت
الله المؤمنين اجرا عظيما وقوله وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم بشر
بها كل مؤمن ولو كان الايمان التصديق لكان الفاسق مؤمنا داخلا في هذه البشارات
فيسقط عن نفسه التحفظ عن المعاصي والاجماع مانع من ذلك وقوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس وذلك لان الاية نزلت بعد تحويل
القبلة ودفعا لتوهم اضاعة الصلوة التي كانت اليه وقوله تعالى انما المؤمنون الذين
امنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه الاية
ولان المؤمن لا يخزى في الاخرة بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه
والفاسق يخزى لقوله تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب عظيم
والمعذب مخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت ان الفاسق مخزى وكل
مؤمن ليس بمخزى وهو يستلزم ان الفاسق ليس بمؤمن وهو المطلوب ومن ذلك ما رواه ابن ماجه
والطبراني عن علي رضي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الايمان معرفة بالقلب وقول
باللسان وعمل بالاركان وما رواه الشيرازي في الالقاب عن عائشة عنه صلعم انه
قال الايمان بالله اقرار باللسان وتصديق بالقلب وعمل بالاركان وما رواه مسلم
وابو داود والنسائي وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلعم انه قال الايمان بضع

وسبعون

وسبعون شعبة فافضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
والحياء شعبة من الايمان وما رواه احمد والبخاري والنسائي عن
ابن عباس عنه صلعم انه قال لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق
حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا
يقتل وهو مؤمن وما رواه البخاري والنسائي ومسلم واحمد
وابن ماجه عن ابي هريرة عنه صلعم انه قال لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن
ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن
ولا ينتهب نهبة ذات شرف يرفع الناس فيها ابصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن
وزاد احمد ومسلم ولا يغل احدكم حين يغل وهو مؤمن فاياكم اياكم وما
رواه احمد وابن حبان في صحيحه عن انس عنه صلعم انه قال لا ايمان لمن
لا امانة له ولا دين لمن لا عهد له فهذه تدل على ان فعل الطاعات واجتناب
المنهيات من اركان الايمان دلالة صريحة وللقوم تأويلات تخالف ظواهرها
المتبادرة من اطلاقها وجواب عام وهو انه في الاعمال مجاز والمجاز اولى
من النقل وما ذكروه لا يلزمهم لانهم يقولون ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا
وفي الشرع تصديق خاص وهذا المعنى باق على ما كان عليه في اللغة من
الاطلاق ولما فرغ من الكلام في الحقائق عقبها بما يتعلق بالمجاز
فقال مسألة الحق ان المجاز واقع في اللغة وهو قول الاكثر
ونفى قوم وقوعه وهو يحكى عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابي علي الفارسي
واحتج الاولون بالاستقراء والتتبع لعبارات اهل اللغة كالاسد للشجاع والحمار
للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وما لا يحصى ويقطع بان
هذه المعاني مجازات لانا انما نفهم منها بقرينة والسابق الى الفهم غيرها عند
الاطلاق وهذا حقيقة المجاز قالوا لو وقع للزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى
القرينة قلنا لزوم الاخلال نادرا لا يستلزم مطلق المنع وذلك لانه لا
اخلال بالتفاهم مع القرينة المفهمة للمقصود وخفاؤها نادر وكان النادر كالمعدوم
قالوا مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فالمجموع حقيقة فيه قلنا المجاز
والحقيقة من صفات الالفاظ وقد تكون القرائن معنوية فلا تكون الحقيقة فيه

المجاز في الايمان

صدقه للمجموع وان سلم فالنزاع لفظي في تسمية جزء هذا المجموع مجازاً على
انه لو لم يكن مجازاً لم يكن حقيقة لعدم صدق حدها عليه وهو خلاف ما عرفت
ثم ان القائلين بوقوع المجاز في اللغة اختلفوا في وقوعه في الكتاب والسنة والمختار
وقوعه فيهما وهو قول الاكثر وخالفت الامامية في وقوعه في الكتاب والظاهرية
فيهما **لنا** قوله تعالى يريد ان ينقض فيه تشبيه الاشراف على السقوط بالارادة
المختصة بذوات الانفس وقوله تعالى واشتعل الراس شيباً واخفض لهما جناح الذل
يد الله فوق ايديهم كما اومئ والى اذن للحرب الرحمن على العرش استوى ففي رحمة الله
اولئك على هدى وغيرها مما يطلب في الكتب حدا يفيد العلم بوجوده ولا يفيد
التمحل في صور محدودة ان امكن كقولهم في امثال القرية انه حقيقة وانها
تجيب يعقوب عليه وان الجدار خلقت فيه الارادة **قالوا** اولا المجاز كذب
لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معاً
والكذب لا يقع في الكتاب والسنة اجماعاً **قلنا** انما يستلزم صدق النفي
كذب الاثبات لو توارد على معنى واحد وهذا ليس كذلك لان النفي هو المعنى
الحقيقي والمثبت هو المعنى المجازي وهذا انما الارادة بقوله **وصدق نفيه**
اي اللفظ المجازي باعتبار معناه الحقيقي **لا يستلزم كذبه** باعتبار معناه المجازي
لاختلاف المعنيين فيقع في الكتاب والسنة ولا محذور قالوا ثانياً
لو وقع في الكتاب خاصة يلزم من وجود المجاز في القرآن ان يكون الباري تعالى
متجوزاً اي صح ان يوصف به وهو باطل بالاتفاق **والجواب** انه لا يلزم
من وقوعه في القرآن **وصفه بالتجوز** لانا اما ان نقول ان اسماء الله تعالى توقيفية
على السمع والاذن مع المعنى فيشترط عند اهل هذا القول الا يوهم الخطا فيمتنع
حينئذ وصفه بالتجوز **لايهامه الخطا** لان المتجوز يطلق على من تعاطى ما لا ينبغي
والتسمح فيه **او نقول** بانها تتوقف على السمع فيمتنع وصفه تعالى به لاجل **عدم**
الاذن **مسألة** قد عرفت انه لا بد في المجاز من العلاقة والا
فهو وضع جديد او غير مفيد **والعلاقة** وهي معنى يصل المستعمل فيه بالموضوع
له **معتبر نوعها** اي يعتبر نقل نوعها باجماع ائمة الادب **وانواع العلاقة**
الغير كثيرة ترتقي على ما ذكروه الى خمسة وعشرين وقد اشار الى كثير منها بقوله

كالمشابهة حيث اتى بحرف التشبيه والمذكور منها عشرون نوعاً فمنها مشابهة
المعنى المجازي بالحقيقي في معنى ظاهر كالاسد للشجاع ويسمى ما علاقته المشابهة
استعارة **و** منها **السببية** اي سببية المعنى الحقيقي للمعنى المجازي
نحو رعينا الغيث اي النبات ومنه قوله صلى الله عليه وسلم بلوا ارحامكم
ولو بالسلام اي صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل ببعض
بالنداوة استعارت البل للوصل **و** منها **المسببية** اي كون الحقيقي مسبباً
عن المجازي نحو امطرت السماء نباتاً ومنه قول الشاعر
شربت الاثم حتى ضل عقلي ... كذاك الاثم يذهب بالعقول
جعل الخمر اثماً لكونه منشأ لها ومنه تسمية العطية منا لكونها سببه **و**
منها **الكلية** اي كون المعنى الحقيقي كلاً للمجازي نحو يجعلون اصابعهم في
آذانهم من الصواعق اي انامله والغرض منه المبالغة كانه جعل جميع الاصبع
في الاذن لئلا يسمع شيئاً من الصاعقة **و** منها **الجزئية** عكس الكلية كالعين في الربيئة
وهي جزء منه ومنه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه اي ذاته ولا بد في
الجزء المطلق على الكل ان يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل
مثلا لا يجوز اطلاق الكل اليد او الاصبع على الرجل وان كان كل منهما جزءاً
بخلاف ما ذكرناه فان العين هي المقصود في كون الرجل رقيباً **و** منها **اللزوم**
اي كون المعنى الحقيقي ملزوماً للمجازي او عكسه اما الاول فحيث يطلق اسم الملزوم
على اللازم كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون
سميت الدلالة كلاماً لانها من لوازمه ومنه قول الحكماء كل صامت ناطق
اي دال بما فيه من اثر الصنعة على صانعه واما الثاني فحيث يطلق اسم اللازم
على الملزوم كما قال الشاعر
قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم ... عن النساء ولو باتت باطهار
يريد بشد الازار الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال **و**
منها **الاطلاق** وذلك بان يطلق اسم المقيد على المطلق كقوله
ويا ليت كل اثنين بينهما هوى ... من الناس قبل اليوم يلتقيان
اي قبل يوم القيامة **و** منها **التقييد** وهو عكس الاطلاق كقول شريح اصبحت
ونصف الناس علي غضبان ... يريد ان الناس بين محكوم له ومحكوم عليه فالمحكوم

عليه لانصب الناس على التعديه والمتوبه ومنه اطلاق المشفر على مطلق
الشفة و منها المجاورة وذلك بان يسمى الشي باسم ما له تعلق المجاورة
كتسميتهم قضا الحاجه بالغايط الذي هو المكان المطمئن من الارض وكالر
لراويه للمزادة وهي في اللغة لحاملها و منها المحلية اي كون الحقيقي محلا
للمجازي نحو اصابته عين و منها الحالية وهي عكس المحلية كقول الشاعر
كلامكم فيه وجدي لي كفاية ۞ لان صحوت انه تقذف في سمعي
اي في الاذن التي هي محل السمع و منها المظروفية اي كون الحقيقي ظرفا
للمجازي كقوله تعالى فليدع ناديه اي اهل ناديه وقوله عليه لا يفضض الله
فاك اي اسنانك اذ الفم محل الاسنان و منها الظرفيه وهي عكس المظروفيه
كقوله تعالى فاما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة التي هي محل
الرحمة والمراد بالظرف ما يختص بالاجسام وبالمحل ما يختص بالاعراض والصفات
و منها الضدية اي كون احد المعنيين ضدا للاخر نحو قوله تعالى فبشرهم بعذاب
اليم استعيرت البشارة للانذار و منها العموم اي كون الاسم العام مستعملا في
الخاص كقوله تعالى حكاية عن نوح عليه وانا اول المسلمين وعن موسى عليه وانا اول
المؤمنين ولم يرد الكل لان الانبيا قبلهما كانوا مسلمين ومؤمنين وكقوله الذين
قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود … في بعض الكتب … والاول الاصح و منها
الخصوص وهو عكس العموم نحو قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي رفقاء و
منها الكون عليه اي كون الحقيقي كان عليه المجازي كقوله تعالى واتوا اليتامى
اموالهم اي الذين كانوا يتامى قبل ذلك لانه لا يتم بعد البلوغ وكالضارب
للفارغ من الضرب عند مشترطي بقاء المعنى و منها الاول اليه اي كون الحقيقي
ايلا اليه المجازي نحو قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عصيرا يؤول الى الخمر
و منها الالية اي كون الحقيقي الة للمجازي نحو قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في
الاخرين اي ذكرا حسنا لان اللسان اسم لالة الذكر و منها البدلية اي كون احد
المعنيين بدلا عن الاخر كقولهم فلان اكل الدم اي الدية وقول الشاعر
يأكلن كل ليلة إكافا اي ثمن اكاف فهذه العلاقات المذكورات في هذا
الكتاب ويتعلق بالمذكور سبعة انواع اولها حذف المضاف سوا اقيم المضاف

وصيرنا انائنا آخرة مجازا

فيهما هكذا في مختصر المنتهى والفصول وجمع الجوامع … فمن الجائز فيه اما
ديمها ومن منعه … فيهما الرضى اليه مقامه نحو واسأل القرية يعني
اهلها او لا كقوله تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة في قراءة الجر اي عرض
الاخرة ويسمى مجازا بالنقصان و ثانيها حذف المضاف اليه نحو انا ابن
جلا اي رجل جلا و ثالثها النكرة في الاثبات للعموم نحو علمت نفس ما احضرت
اي كل نفس و منه دع امرأ وما اختار اي اترك كل امرئ واختياره
و رابعها المعرف باللام لواحد منكر نحو ادخلوا عليهم الباب اي بابا من ابوابها
نقلا عن ائمة التفسير و خامسها الحذف نحو يبين الله لكم ان تضلوا اي كراهة
ان تضلوا و سادسها الزيادة كقوله ليس كمثله شيء و سابعها ما قدمنا في
نوع اللزوم من استعمال اسم اللازم في الملزوم فهم يقسمون نوع اللزوم الى
نوعين ولا يفرقون بين الحالية والمظروفية ولا بين المحلية والظرفية فيجعلون
الاربعة نوعين ولذلك كان ما عدد من انواعها خمسة وعشرين ووجه اسقاط
هذه الانواع عدم صدق المجاز عليها اما في ما فيه حذف فظاهر و اما اللام
في ادخلوا عليهم الباب فهي مثلها في ادخلوا السوق ولم يقل احد بمجازيتها
وكذلك نفس في علمت نفس لم تستعمل الا فيما وضع له ومجازية جملة الكلام كما اشار
اليه في الكشاف لا توجب مجازية المفردات كما صرح به علماء البيان و اما
ليس كمثله شيء فالكاف فيه مستعمل في معناه ايضا والمشهور في توجيهه ان
الكلام وارد على طريق الكناية فان انتفاء مثل المثل مستلزم لانتفاء المثل
عرفا لان الشيء اذا لم يكن له لجلالته ما يماثل مثله فبالطريق الاولى ان لا يكون له ما
يماثله فاطلق الملزوم واريد اللازم مبالغة في نفي التشبيه و وجه اخر
وهو ان الكلام مسوق لنفي المثل بطريق برهاني لان ذاته تعالى وتقدس امر
مسلم لا … احد يصلح ان يكون مخاطبا … الشأن في نفي المثل واثباته فاذا نفي
مثل المثل فصدق نفيه اما بانتفاء المثل فاذا انتفى المثل انتفى مثله قطعا و اما
بثبوته وانتفاء مثله لكن الثاني باطل لانه لو تحقق المماثلة لتحقق مثل المثل قطعا
لان الذات متحققه وهي مثل المثل فلزم التناقض وهو انتفاء مثل المثل وثبوته
فتعين الاول وهو انتفاء المثل وهو المطلوب و الحاصل ان ثبوت مثله تعالى
مستلزم لثبوت مثل مثله ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فاذا تقرر عرفت

لا الوهم

ان تسميه مما سقط بالمجاز من باب الاشتراك اللفظي او المجازي بقي

النظر في المشاكلة التي هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

هل يحتاج الى وجه مصحح غير الوقوع في الصحبة راجع الى العلاقات المشهورة

ام الوقوع في الصحبة علاقة مصححة نادرة على ما عليه القوم فقال بعض المحققين

ان كان بين ذلك الشيء وذلك الغير علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة

فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبه لزيد الحسن كما بين السيئة وجزائها وان

لم تكن كما بين الطبخ والخياطة فلا بد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة

مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير به عنه وقال بعضهم لا

يخفى ان المشاكلة ليست بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لعدم العلاقة ولا

مخيص عن التزام قسم ثالث في الاستعمال الصحيح او القول بان هذا نوع

من العلاقة فيكون مجازاً **واعترض** ما ذكره من جعل المصاحبة في الذكر

نوعا من العلاقة بانها لا تصلح لذلك لان حصولها بعد استعمال المجاز والعلاقة

يجب ان تكون حاصلة قبله لتلاحظ ويستعمل وقد يجاب عنه بانا لا نسلم وجوب

حصول العلاقة قبل المجاز فان العلاقة قد تكون باعتبار ما يؤول اليه وهو

حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي في الزمان اللاحق وهذا حصول بعد المجاز

فالمعتبر هو الحصول مطلقا سواء كان في المجاز او قبله او بعده واما الذي يجب

ان يكون سابقا هو تصور العلاقة ولا شك ان علاقة المصاحبة في الذكر متحققة

في زمان المجاز وان تصورها سابق عليه واما التزام قسم ثالث غير الكناية

على قوله فباطل لعدم القائل به وقيل العلاقة هنا هي المجاورة في الخيال فانه

اذا كان خياطة القميص والجبة مطلوبة عند شخص ارتسم صورته في خياله لكثرة

ما ناجى به نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله بان قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه

تقارن صورة الطبخ والخياطة في خياله فيجوز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول

اطبخوا لي قميصا وليس العلاقة المصاحبة في الخارج بل تصورها وتخيلها فلا

اشكال **واعترض** بانه لا يلزم في صورة المشاكلة المقارنة الخيالية الا عند

استعمال اللفظ فقط ومجرد ذلك لا يصلح للعلاقة وفيه ما عرفت قال

شيخنا

شيخنا رحمه الله لا يبعد ان يقال ان العلاقة في مجاز المشاكلة من قبيل

استعمال المقيد في المطلق اذ المراد بقوله اطبخوا افعلوا فان الطبخ فعل لكن الشيء

مخصوص والمشاكلة محسنة لهذا المجاز فلا بد ان يحسن التجوز بكل مقيد

عن مطلق حتى يحسن جاء ذئب اي رجل مثلا **اذا عرفت** معنى العلاقة

ووجوب نقلها **فاعلم** انه قد اختلف في احاد المجازات هل يجب نقلها باعيانها

عن اهل اللغة فاذا نقل اليها اطلاقهم النبات على المطر فلا نطلقه الا عليه

ام لا يجب ذلك بل يكتفى بنقل العلاقة فيطلق مثلا اسم المسبب على السبب اي

سبب كان والمختار انه لا يجب نقلها وهو المشار اليه بقوله **لا الاحاد** وهي

معطوفة على قوله العلاقة معتبر نوعها وعليه الجمهور محتجين وهو المشار اليه بقوله

بالاستقراء اي تتبع احوال ائمة الادب وتفاصيلهم نظمهم ونثرهم فانه

من استقراء علمهم لا يتوقفون بل يتفقون على ان اختراع استعارات غريبة

بديعة لم تسمع باعيانها عن اهل اللغة احد طرق البلاغة وشعبها التي ترفع طبقة

الكلام **احتج** المعتبرون لنقل الاحاد في جواز التجوز بان عدم تعينها لم يكن القياس

او الاختراع وهما باطلان اما لزوم احدهما فلان التجوز بلا نقل اثبات ما لم ينص

به من اطلاق اللفظ على المعنى المجازي فان كان بجامع مشترك بين المعنى المجازي

الذي لم يصرح باستعمال اللفظ فيه وبين معنى مجازي صرح باطلاق اللفظ عليه

فهو القياس وان لم يكن بجامع فهو الاختراع للغة ولم نكن نتكلم بلغة العرب

واما بطلانهما فالقياس قد تقدم والاختراع ظاهر والجواب انا ذكرنا

وهو **استلزام عدم نقلها** اي الاحاد **القياس او الاختراع ممنوع بما علم**

بالاستقراء من تجويز الواضع اطلاقه على كل ما وجد فيه العلاقة من المعاني

وحاصل الجواب منع لزوم احدهما لوجود قسم ثالث وهو ان ينص الواضع نصا

كليا على جواز اطلاق اسم الحقيقة على كل ما بينه وبينها علاقة مخصوصة

ولا يخرج الاسم بذلك الاطلاق عن لغتهم والاخراج رفع الفاعل ونصب المفعول

عن لغتهم وكان قياسا او اختراعا وتحقيقه ان الواضع عين اللفظ ثانيا

بازاء المعنى المجازي تعيينا كليا بمعنى انه جوز اطلاقه على كل ما يكون بينه

وبين المعنى الحقيقي نوع من العلاقات المعتبرة وعلم ذلك باستقراء اللغة

واستعمالات العرب وان لم يوجد التصريح به في كل من الاحاد كما في رفع

الفاعل ونصب المفعول وما يدل بالهيئة كالهيئة المفعول والامر والمثنى
والمجموع والمصغر والمنسوب وغير ذلك مما لم يصرح الواضع باحادها
بل علم بالاستقراء تعيين هيأتها الدالة على معانيها الا ان تعيين الهيأت
الدالة بنفسها اي من غير اشتراط قرينة خارجة عن اللفظ فصارت كالاوضاع
الشخصية وبدخلت في مطلق الوضع وكانت من قسم الحقيقة وتعيين المجازات
الدالة بمعونة القراين المانعة عن ارادة المعاني الاصلية فخرجت عن قسم الحقيقة
وعن ان يناد لها الوضع في تقسيم الا حجي ثانيا بانه لو جاز التجوز بمجرد
وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب
بمنع اللازمة فان العلاقة انما هي المصححة اي مقتضية لصحة الاستعمال
فلا يضر التخلف عن المقتضى الصحة لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان
عدم المانع ليس جزءا من المقتضى على ان اشتراط الامتناع منتف في نخلة
لطويل غير انسان وهو المشابهة في اخص الاوصاف واما اطلاقها على الانسان
الطويل غير الخال فليس الجامع فيه مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها
وطراوة وتمايل فيها **مسئلة ويعرف المجاز بوجوه** اي خواص
يتميز بها عن الحقيقة منها **ضرورية** اي يعرف بها المجاز ضرورة نحو تصريح اهل
اللغة باسمه كان يقولوا هذا اللفظ مجاز او بحده كان يقولوا هذا اللفظ
مستعمل في غير ما وضع له في الاصطلاح والصارف **فان قلت** الكلام
في حصول المعرفة الضرورية وكون معرفته حاصلة بالحد ينافي كونها ضرورية **قلنا**
المراد فيها او كانت معرفته من الحد تعليمية بان يلقى اليك الحد فمعرفة اذ لو كا
فكرية فهي نظرية وليس الكلام فيه او بخاصته كان يقولوا استعمال هذا اللفظ في
هذا المعنى موقوف على علاقة **ومنها نظرية** اي يعرف بها المجاز بالنظر **ومنها**
اي من النظرية **صحة النفي** للمعنى الحقيقي عن المعنى المستعمل فيه عند العقل وفي نفس
الامر كقولك للبليد ليس بحمار فهذه علامة لكون اللفظ مجازا وعدم صحة النفي
علامة لكونه حقيقة وقيد بقوله عند العقل وفي نفس الامر ليندفع نحو ما
انتفا انسان لصحة لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الانسانية المعتد بها

كالبليد

كالبليد وغيره بناء على اعتبارات خطابية قيل يشكل هذا
بالمجاز المستعمل في الجزء او اللازم كالانسان بمعنى الناطق او الكاتب
فانه لا يصح نفي الانسان عن الناطق او عن الكاتب مع ان الحقيقة لم توجد فلا يكون
عدم صحة النفي علامة للحقيقة لوجوب اطراد العلامة **وقد يجاب**
بان هذا الاشكال انما نشأ من اشتباه العارض والمعروض فان المعنى المجازي
هو مفهوم الكاتب والناطق ولا شك ان مفهومهما غير مفهوم الانسان فيصح
نفيه عنهما وان كان لا يصح نفيه عن معروضهما وهو ما صدق عليه هذا وارد
واعترض عليه بان العلم اي بصحة النفي **يتوقف على العلم بكونه** اي
المعنى المستعمل فيه اللفظ **ليس معنى حقيقيا** للفظ المتجوز به اصلا
وذلك لان المراد صحة نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يكفي لانه ربما هو معنى له حقيقة
لان معناه المجازي لا يكون نفيه ونفي بعض المعاني الحقيقية لا يفيد جواز نفي
بعضها دون بعض **فلو** اي العلم بكونه ليس معنى من معانيه الحقيقية على
العلم بمجازيته اي مجازية المعنى المستعمل فيه اللفظ اذ لو لم يعلم مجازيته
لجاز ان يكون من المعاني الحقيقية فلا يحصل العلم بانه ليس شيئا منها فلا يصح
نفيه فاثبات المجازية به دور وكذا الورود على علامة الحقيقة ايضا **واجيب بانه**
غايته الاستلزام دون التوقف يعني ان العلم بكونه ليس شيئا من المعاني
الحقيقية لا يتوقف على العلم بكونه مجازا فيه للقطع بانه يصح العلم بان الانسان
ليس شيئا من المعاني الحقيقية للاسد وان لم يعلم استعماله فيه فضلا عن ان يكون
بين الشيئين مجازا غايته ان العلم بانه ليس شيئا من المعاني الحقيقية يستلزم
العلم بكونه مجازا فيه لكن الاستلزام بين الشيئين لا يوجب توقف احدهما على
الاخر فان المتلازمين معا ككون هذا انسانا لذلك يستلزم كون ذلك ابا
لهذا وبالعكس مع ان احدهما لا يتوقف على الاخر فلا يلزم الدور والمنكر يقول ان ايلزم
حصول التوقف بما ذكر **سلب البعض كاف فيعلم المجاز والا لزم الا**
يعني لا نسلم ان المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة وان سلب بعض
المعاني الحقيقية غير مفيد بل هو كاف مفيد للمطلوب لانا اذا وجدنا
اللفظ مستعملا في شيء ليس من الافراد معنى حقيقي له علمنا ان ذلك اللفظ
مجاز فيه اذ لو كان حقيقة لكان لذلك اللفظ معنى لجنس هو من افراده فيلزم

الاشتراك وهو خلاف الاصل ولا يلزم الدور لان العلم بانه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه لجواز ان يكون بعضا اخر بخلاف سلب كل المعاني فانه لا يمكن بدون العلم بان اللفظ ليس بموضوع له اصلا وهذا الجواب الاخر انما يجري في المجاز دون الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والاصح سلب جميعها عنه ومن الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز تبادر غيره اي سبق غير ما استعمل فيه اللفظ الى الفهم لولا القرينة الصارفة عن ذلك الغير عكس الحقيقة فانها تعرف بان لا يتبادر غيرها لولا القرينة سواء تبادر هو ام لم يتبادر وهذه العلامة مطردة منعكسة كالاولى اذ تبادر الغير علامة المجاز وعدمه علامة الحقيقة وأورد على هذه العلامة التجوز بالمشترك اي استعمال المشترك في معنى مجازي كالعين فيما يشبه الشمس فانه تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير للتردد بين معاني المشترك ولا حقيقة وأجيب بانه لا يخلو اما ان يجوز استعماله في الجميع ويكون ظاهرا فيه كما هو قول بعض ائمتنا والشافعي اولا ان كان الجميع فظاهر عدم وروده لعدم تحقق علامة الحقيقة التي هي عدم تبادر الغير ووجود علامة المجاز التي هي تبادره لانه قد ثبت ظهور الجميع بما سبق وكل ظاهر متبادر وإلا يكن كذلك فلا يرد ايضا لانا لا نعلم انه يتبادر اما هذا المعنى واما ذاك المعنى وكل منهما مغاير للمعنى المجازي فيحكم بتبادر معنى مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه تبادر غيره وهو واحد من موضوعات المشترك وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شيء من المعنيين انه تبادر غيره بل هناك تردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة ومن الوجوه النظرية التي يعرف بها المجاز عدم اطراده بان يستعمل اللفظ لوجود معنى في محل ولا يجوز استعماله في محل اخر مع وجود ذلك المعنى فيه كالنخلة تطلق على الانسان لطوله ولا تطلق على طويل اخر غير الانسان وهذه العلامة لا تنعكس فلا يلزم من انتفائها انتفاء المجاز ولا لزوم الحقيقة اذ من المجاز ما لا يوجد فيه عدم الاطراد كالاسد للشجاع

وأورد على هذه العلامة التخي فانه يطلق على غير الله تعالى للجود والله تعالى جواد ولا يقال السخي وكذا الفاضل يطلق على غير الله للعلم والله تعالى عالم ولا يقال له فاضل وكذا القارورة تطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والدن والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يسمى قارورة فقد وجدت علامة المجاز وهي عدم الاطراد في هذه الالفاظ مع انها حقائق في هذه المعاني فبطلت العلامة طردا وأجيب عن هذا الايراد بان هذه الالفاظ مطردة في هذه المعاني فان السخي ادمي اريد به معنى الجواد المطلق والذي من شانه البخل والفاضل اريد به معنى الفاضل المطلق والفاضل الذي من شانه الجهل ولما وجبنا هما لا يطلقان على الله سبحانه وتعالى مع جوده الشامل وعلمه الكامل علمنا انهما موضوعان للجواد والعالم مع خصوصية فيهما وهو ما ذكرناه هذا ان سلم كون السخي لا يطلق على الله تعالى والا فقد جاء في الحديث ان الله تعالى جميل يحب الجمال وكذا سخي يحب السخاء نظيف يحب النظافة اخرجه الترمذي عن ابن عمر وكذا القارورة دائر بين المستقر مطلقا وبين المستقر مع كونه زجاجا فبعدم الاستعمال في غيره علمنا انها للثاني ومن العلامات النظرية جمعه اي اللفظ باعتبار معناه المختلف في كونه حقيقة او مجازا على خلاف جمع الحقيقة المعلومة بالاتفاق كالامر بمعنى الفعل فانه يجمع على امور ويمتنع فيه اوامر جمع امر بمعنى القول الذي هو حقيقة فيه بالاتفاق وهذه العلامة لا تنعكس اذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة كالاسد ووجه دلالته انه لا يكون مشتركا معنويا والا لما اختلف جمعهما لانه لفظ واحد لمعنى واحد يعني ان يكون مشتركا لفظيا او حقيقة ومجازا والثاني اولى لما مر ان المجاز اولى من الاشتراك وبهذا التوجيه اندفع ما قيل يجوز ان يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المعنى وان كان حقيقة فيهما كما في جمع عود في الخشب واللهو واعترض بان اختلاف الجمع لا اثر له في المجازية لانه انما يثبت المجاز في الاخر لاجل دفع الاشتراك لا لكونه لاختلاف من علامات المجاز وأجيب بان دفع الاشتراك انما هو دليل المجاز وهو لا ينافي كون الاختلاف علامة له ولا يخفى انه لا يصح لو كان الاختلاف بانفراده مصححا علامة للمجاز وليس كذلك لان العلامة ما به تميز

لا يقع عدم الاطراد على ثبوت ادعى انهم مطرودون في الاجماع

كذا لانه انما سمى الاشتراك الخلف في الاصل وانما يتحقق دفع الاشتراك مجموع لاسم علامة للمجاز لا انه فقط تنازع

الشيء ولا يخفى ان التمييز انما يحصل بمجموعهما و سول العلامات المطرده

المجاز عدم الاشتقاق منه وذلك بان يعلم له معنى حقيقي وقد اشتق منه

معنى الفعل من ذلك اللفظ باعتبار ذلك المعنى ولم يشتق منه باعتبار

معنى له آخر متردد في كونه حقيقة او مجازا كالامر فانه اشتق منه القول اذ

قيل آمر ومامور ولم يشتق منه بمعنى الفعل وهذه العلامة غير منعكسة اذ

المجاز قد اشتق منه كما في الاستعارة التبعية مسـئـلـة في اطلاق

اللفظ الواحد على معناه الحقيقي ومعناه المجازي وبيان الخلاف في صحته

واعـلـم انه لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى

الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض وفي امتناع

استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال

حقيقة ومجازا وانما النـزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق

واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقال

لا تقتل الاسد ويراد السبع والرجل الشجاع احدهما لانه نفس الموضوع له والآخر

لتعلقه به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا

و التحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ

موضوع للمعنى المجازي بالنوع وهو بالنظر الى المعنيين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك

جوز هذا ومن لا فلا وقد يفرق بانه في المشترك لم يخرج عن الاستعمال

في معناه الحقيقي بخلاف ما نحن فيه فانه اما ان يراد احدهما على انه نفس الموضوع له

والآخر على انه مناسب له فيجمع بين الحقيقة والمجاز او يراد باللفظ معنى ثالث

مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وعدم تفرعه على المشترك ظاهر وهذا

هو المراد وقد وقع بين المسلمين القاضي ابو بكر الباقلاني فاجاز استعمال المشترك

في معنييه حقيقة ومنع استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فان

قلت فقد قررت ان محل النزاع فيما اريد المعنيين معا بحيث يكون

كل منهما مناطا للحكم واذا كان المراد ثالثا فلا دخول شيء تحته لا يستلزم

ارادته بحيث يصير مناطا للحكم قلنا الدخول تحت المراد له هاهنا معنيان

احدهما ان يكون المراد مجموع المعنيين من حيث هو مجموع على ما هو شأن الكل المجموعي والمعنى

لهذا المعنى لا يلزم منه ارادته اذ ارادت ما دخل تحته لتعلق الحكم بالكل لا بالافراد

والثاني ان يكون المراد المجموع لا من حيث هو مجموع بل المراد به الكل الافرادي

اي كل واحد منهما ولا شك ان ارادت احدهما بخصوصه داخل في ارادت كل واحد

منهما فيكون بحكم واحد منهما مرادا بحيث يصير مناطا للحكم اذا عرفت

ذلك فقد منع جواز ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد ابو الحسين

الكرخي وابو عبد الله البصري واكثر اصحاب ابي حنيفة وجماعة الهاشمية

وابو طالب وجوزه الشافعي واصحابه وابو علي وعبد الجبار كلام صاحب الكشاف

حيث قال في تفسير قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله والعمارة تتناول

رم ما استرم منها وقمها وتنظيفها وتنويرها بالمصابيح وتعظيمها واعتيادها

للذكر والعبادات وذلك لانه لا يمتنع من ارادة هما المعنى الحقيقي و

المجازي معا لا من جهة العقل ولا من جهة اللغة فصح جوازه لان المانع

منها يكون استعمالا في غير ما له لكن المجازي لم يكن داخلا فيه اولا وهو بالنظر

الآن وكان مجازا اذ لا معنى للمجاز الا ذلك واحتج المانع بان جوازه

يقتضي لزوم ارادة كل واحد من المعنيين وعدمه اي عدم ارادة كل

من المعنيين بيان ذلك انه يلزم ان يكون مريدا لما وضع له لكان المعنى الحقيقي

غير مريد لما وضع له لكان المعنى المجازي وان يكون مريدا لغير ما وضع

له لكان المعنى المجازي وغير مريد لغير ما وضع له لكان المعنى الحقيقي

وذلك محال والجواب ان الحال المذكور ممنوع

لزومه اذ لم يرد معناه الحقيقي من حيث انه موضوع له بل من حيث انه داخل

تحت المراد اذ المراد المجموع اي الكل الافرادي الصادق على ما وضع له

بل من حيث انه تحت المراد المجموعي وما لم يوضع له فلا يلزم الحقيقة

والمجاز الا ولا او استعمل في مراد ثالث شامل لهما مسـئـلـة

اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا اتفاقا لعدم

صدق حد شيء منهما عليه قيل وكذا الاعلام ليست حقيقة ولا مجازا

لعدم صدق حديهما ايضا وهذا اراي الجمهور وذلك لانها لم تقع

على مسمياتها المعينة بوضع من اهل اللغة ولا من اهل الشرع حتى اذا

استعملت في مسمياتها المعينة تكون حقيقة واذا استعملت في غيرها

لمناسبة تكون مجازا قلنا ما ذكرتم من عدم صدق احد الحدين

عليها بنوع لصدق حد الحقيقة اللغوية عليها فان العرب قد وضعت
اعلاما كثيرة لا يمكن انكارها كما سيأتي اعني صدق حد اللغوية وايضا
مستعملة في غير موضوعها الاصلي فانما يتم اذا كان العلم منقولا كما هو
مذهب سيبويه وهو ان الاعلام كلها منقولة وهو ممنوع كيف وقد
خالفه الجمهور وقالوا انها تنقسم الى منقولة ومرتجلة وحينئذ فلا تصدق
على بعضها وهو المرتجل بانه مستعمل في موضعه الاصلي فلا يتم دعوى الكلية
سلمنا ان الكل منقول ولكن الاعلام حقيقة عرفية خاصة وينبغي
أن يعلم أن المراد بالاعلام هنا الاعلام الشخصية دون علم الجنس فانه
حقيقة ومجاز بلا خلاف وفي استلزام المجاز الحقيقة خلاف
يعني هل يجب ان تكون الحقيقة لازما للمجاز بحيث يستحيل وجوده من دونها
والجمهور على جواز وجوده من دونها بخلاف العكس وهو استلزام الحقيقة
المجاز والكل متفقون على ان الحقيقة لا تستلزمه وانه يجوز وجودها
من دونه والمصنف تخالف الكل وعليه ما يعني عدم الاستلزام وفاقا للجمهور كالرحمن
فانه مجاز في الباري تعالى اذ معناه ذو الرحمة ومعناها الحقيقي لا وجود له فيه
لان معناها رقة القلب ولم يستعمل في غيره تعالى واما قولهم رحمن اليمامة
فليس باستعمال صحيح مع انه لا يخفى على المتأمل ان هذا الاستعمال ليس حقيقيا
لانهم لم يريدوا به رقة القلب وكذلك عسى ونحوها من افعال المدح والذم
فانها تستعمل في غير ما وضعت له مع اهمال معانيها الماضية فانسلخت عن الدلالة
على الزمان والحدث ولم تستعمل لا لغاية احتج القائلون بلزوم الحقيقة
المجاز بان عدمه يستلزم العبث وانه غير جائز بيانه ان فائدة وضع اللفظ هو
الافادة به فاذا لم يستعمل لم يفد به والجواب انا لا نسلم حصر
الفائدة [illegible] لا يسمى مجوزا فكم
من غرض يحمل على تحمل ... ولا يترتب عليه الغرض ولا يخرجه عدم الترتيب
الى العبث مسألة اختلف في اللفظ الواحد اذا دار بين
المجاز والاشتراك كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطء مجازا في العقد
وان يكون مشتركا بينهما قال في الصحاح النكاح الوطء وقد يكون العقد
المختار ان المجاز اولى من الاشتراك لغلبته وكثرته في اللغة حتى قال

ابن جني

ابن جني ان اكثر اللغة مجاز وايضا الكثرة تفيد ظن الرجحان وقيل الحمل على
الاشتراك اولى وذلك لنوعين من الترجيح مفاسد المجاز لا توجد في الاشتراك
وفوائد الاشتراك لا توجد في المجاز فمنها ان المشترك مطرد في كل واحد
من معانيه فيطلق عليه في جميع محاله لما عرفت ان الحقائق مطردة فلا
تضطرب فيه والمجاز فيه لا يطرد اذ عدم الاطراد من علامته مضطرب
فيه بحسب محاله ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين ان كان مما يشتق منه
وان كان صالحا للاشتقاق كالامر حقيقة بمعنى القول اذ لا يقال فيه امر
وما مور كما عرفت ومنها صحة المجاز فيها فتكثر الفائدة المطلوبة في المجاز
بخلاف المجاز فانه لا يجوز فيه ويشبه حاله بما قيل في القياس من ان حكم اصله
لا يثبت به على ما سيأتي ان شاء الله تعالى فان قيل قد تترتب مجازات
متعددة فان لفظ الحقيقة على ما ذكر في المحصول مجاز في المعنى المصطلح
في المرتبة الثالثة اجيب بان ذلك لا من حيث انه مجاز بل من
حيث انه حقيقة عرفية واما مفاسد المجاز فمنها احتياجه الى اكثر
مما يحتاج اليه المشترك فان المجاز يحتاج الى وضع المعنى الحقيقي واخر للمعنى
المجازي شخصي او نوعي على الخلاف في اعتبار نقل احاد المجاز والى العلاقة
والمشترك يكفي فيه الوضعان ومنها احتياجه الى المعنى ومع القرينة
بانه لانه فرعه بخلاف المشترك لاستقلال كل معنى بالوضع ابتداء والاصل
اولى بالاثبات ومنها مخالفته الظاهر وهو الحقيقة بخلاف المشترك
ومنها ايقاعه في الغلط عند عدم القرينة وهو حمله على غير المراد بخلاف
المشترك وعورض بنوعين من ترجيح المجاز كذلك مفاسد المشترك وفوائد
للمجاز فمن مفاسد المشترك الاخلال بالفهم عند خفاء القرينة بخلاف المجاز
ومنها اداؤه الى مستبعد من ضد المقصود او نقيضه اذا حمل على غير المراد
منه نحو لا تطأ في القرء واراد الحيض ففهم منه المنع في الطهر فيلزم الجواز
في الحيض وهو نقيض المراد او الوجوب فيه بناء على ان النهي عن الشيء امر
بضده وهو ضد المراد ومنها احتياجه الى قرينتين بحسب المعنيين بخلاف
المجاز فانه يكفي فيه قرينة واحدة واما فوائد المجاز فمنها كونه ابلغ
واوجز واوفق للطبع وللمقاصد ويتوصل به الى انواع البديع فيكثر ما عندي

والمجاز دون الاشتراك [illegible]

الاولى خفي القرينة [illegible]

من فوايد المجاز انما يصلح مرجحا لو لم يوجد في المشترك وقد وجد فانه يكون
ابلغ اذا اقتضى المقام الاجمال واوجز كالعين والجاسوس
واوفق للطبع كالمشترك بين الاسد وضرب من العنكبوت والغضنفر
واوفق للمقام كما اذا اتى بالمشترك بمعنى يناسبه كالعزة في قوله
التشبيه لعبد هذا عين فاحفظه وكذا التوصل به الى انواع من البديع
كالتوجيه والايهام اذا اشتهر في بعض معانيه وكثر المعنى بحمله على
الجميع • واجيب بان الغرض من ذكر وجوه الترجيح هو ان الحمل
على ما يشتمل عليها اولى لانه يظن انه الغالب الاكثر في الكلام من ذكر
وجوه الترجيح فاذا تحقق سبب العليه فلا عبرة بكون الشيء من مظانها واذا تحققت
فلا باس في تعيين ما هو من مظانها وفي المشترك علم عدمها فلا يفيد اشتماله على
ما هو من مظانها وفي المجاز تحققت فلا يضر الخلو عما هو من مظانها
واذا دار اللفظ بين المجاز والنقل فالمختار ايضا ان المجاز اولى من النقل
لكثرته وعدم استلزامه لنسخ الاول وسوا المعنى الحقيقي حال
النقل منه مثاله لو اطلق الشارع الصيام على الامساك المخصوص وتردد
في انه وضعه الواضع له بحيث يطلقه عليه بلا قرينة او لم يضعه له وانما
يستعمله فيه مجازا من قبيل اطلاق اسم البعض على الكل مع رعاية
هذه المناسبة للتجوز فالحمل على المجاز اولى واذا دار اللفظ بين الاشتراك
والنقل فقيل وهو قول الرازي ومتابعيه النقل اولى من الاشتراك
لافادته في الحالين اي لان اللفظ المنقول مدلوله مفرد قبل النقل وبعده
اما قبل النقل فلان مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي لا غير واما بعده
فهو المنقول اليه الشرعي او العرفي لا غير واذا كان مدلوله مفردا امتنع
الاجمال لا المشترك فان مدلوله متعدد في الوقت الواحد وهو مجمل
لا يحمل الا بقرينة وهذا بناء على مذهبه انه لا يحمل على الجميع وقد
سبق الكلام عليه وعلى من يحمله على الجميع لا يبعد ترجيح الاشتراك
لان المقرر خلاف الاصل مثاله لفظ الركوع يحتمل ان يكون مشتركا بين اللغة
والقدر المخرج من الصلاة وان يكون موضوعا للغة فقط ثم نقل الى القدر
المخرج شرعا • فصل في الحروف اعلم ان سائر وضعها

ومعناها ودفع ما يرد من الاشكال عليها يفتقر الى تقديم مقدمة وهي
ان وضع اللفظ لمعنى اما عام او خاص ومعناه اما عام او خاص فهذه
اربعة اقسام • الاول ان يكون الوضع خاصا والموضوع له خاصا
وذلك كما اذا تصور الواضع زيدا وعين لفظه له من تشخصاته او
عند الوضع لفظ ومعنى مشخصان وهو ظاهر • الثاني ان يكون
الوضع عاما والموضوع له عاما وذلك كصيغ المشتقات فان الواضع لما
صيغة فاعل من كل مصدر لمن قام به مدلوله علم ان ضاربا لمن قام به الضرب
وعالما لمن قام به العلم الى غير ذلك فقد تصور تلك الالفاظ بمحله بمفهوم عام
هو مفهوم صيغة فاعل وهذه المعاني لتلك الالفاظ بمفهوم عام ايضا وهو
مفهوم من قام به مدلول المصدر المشتق منه فوضع المشتقات وضع عام لا من
خصوصه بحيث لا يفاد الا به الا من حيث لا يصح ان يقال ضارب وبراد
به مفهوم من قام به مدلول المصدر بل يبدل الضرب بخصوصه وليس المراد من خصوص
المعنى تشخصه بحيث لا يحتمل الكثرة فانه قسم اخر ستعرفه ان شاء الله تعالى بل
المراد به انه تحت امر كلي • وتلخيصه ان الواضع اذا تصور الفاظا
مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكما كليا بان كل لفظ يندرج تحته
فقد عينه للدلالة على كذا ويسمى هذا الوضع وضعا نوعيا ويترتب على
هذا الوضع افهام معان غير محصورة يتصورها الواضع اجمالا بامر كلي
عام من الفاظ غير معدودة واستعمالها فيها حقيقة وذلك مثل الجمع و
المشتقات والمركبات وبالجملة ما يدل بالهيئة • الثالث ان يكون
الوضع خاصا والموضوع له عاما وذلك كالانسان والفرس وغيرهما فان الواضع
قد تصور لفظا خاصا ومعنى معينا كليا وعين ذلك اللفظ لكل واحد مما
يصدق عليه ذلك المعنى وهذا هو الموافق لما ذكره الابهري من انه اذا
وضع لفظ واحد بازاء معنى واحد فهذا الوضع خاص سواء كان ذلك المعنى
كليا او جزئيا • الرابع ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاص كاسماء الاشارة
والموصولات وغيرها فان الواضع يتصور لفظا خاصا ومعاني خاصة فيضع
ذلك اللفظ لكل واحد من تلك المعاني بخصوصه بحيث لا يفاد منه الا واحد منها
بخصوصه ووضعه لكل واحد منها باعتبار امر مشترك بينها وذلك بان

فيعقل امورا اشتركا بين متخصصات فيكون الة للاحظتها فتصير تلك
المتخصصات ملحوظة اجمالا ثم يعين ذلك اللفظ لكل واحد منها بخصوصه
دون القدر المشترك فتعقله الة للوضع ووسيلة اليه لا انه الموضوع له فالوضع
عام لان تعقل الواضع عند الوضع مفهوم كلي والموضوع له خاص لا يحتمل
التكثير فان هذا مثلا موضوع ومسماه كل فرد متخصص من افراد
المشار اليه بحيث لا يقبل الشركة وهذا الاسم لا يستفاد معناه
الا بقرينة تعينه لاستواء نسبة الوضع الى المسميات والحروف من هذا
القسم اذ هي موضوعة باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة
لكل فرد من افرادها اى النسب بخصوصه فان من موضوعة باعتبار
معنى عام هو نوع من النسبة كالابتداء لكل ابتداء معين بخصوصه
ومعلوم انه لا يتعين خصوص النسبة كالابتداء الجزئي الذي بين السير
والبصرة في قولك سرت من البصرة الا بتعيين المنسوب اليه وهو
السير والبصرة ولا يتعقل الا بتعقلها وقس عليه سائر الحروف ونوضحه
ان الابتداء نسبة مخصوصة هي حالة لغيره او متعلقة به كالسير والبصرة
مثلا فان اخذ مطلقا كان معنى مستقلا ملحوظا للعقل بالذات يمكنه
ان يحكم عليه وبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وان اخذ متعلقا
بمتعلق مخصوص كالسير والبصرة فله اعتباران احدهما ان يلاحظه العقل من حيث
انه مفهوم من المفهومات ويتوجه اليه بالقصد فيكون مفهوما مستقلا ايضا
يصلح ان يحكم عليه وبه ويعبر عنه بابتداء سير البصرة وثانيهما ان يلاحظه
العقل من حيث هو حالة لذلك المتعلق ويجعله الة لتعرف حاله ويكون المتوجه
اليه قصدا ذلك المتعلق وهو بهذا الاعتبار لا يستقل بالمفهومية ولا يصلح ان يحكم
عليه وبه ... الاسم المطلق ولا الخصوص الماخوذ بالاعتبار الاول
والا لصلح ان يقع محكوما عليه وبه قطعا لكنا لا نشك في ان المفهوم المستفاد
منه في قولك سرت من البصرة على الوجه الذي استفيد منه لا يصلح لشيء منهما
فتعين ان يكون معناه الابتداء الخاص بالاعتبار الثاني وهو معنى لا يحصل ذهنا
ولا خارجا الا بما جعل الة لملاحظته ووسيلة الى تعرف حاله ثم انه يستعمل
في كل ابتداء خاص حقيقة بلا اشتراك لفظ موضوع لذلك وضعا عاما ولذلك

اى لماذكرناه من توقف تعين معناه بل تحصيله ذهنا وخارجا على تعين
المنسوب اليه قيل الحرف لا يستقل بالمفهومية اي لا يكون معناه
حاصلا متعينا الا بانضمام غيره اليه ويمتاز الحرف عن الضمير واسم الاشارة
والموصول وان كانت تشترك في انها موضوعة بالوضع العام لمعنى
مخصوص له خاص وفي انها لا تتعين الا بالقرينة لان الثلاثة مشتركة في ان
مدلولاتها معان مستقلة بالمفهومية ملحوظة قصدا اي بالذات
صالحة للحكم عليها وبها بخلاف الحرف وعن الموصول ايضا وان اشتركا
في احتياجهما الى الغير بان الحرف يحتاج الى الغير لتحصيل معناه والموصول
يحتاج الى الغير لتعيين معناه والا فهو في نفسه مستقل وانما هو مبهم عند
السامع يتعين بمضمون الصلة وعن ذو وفوق ونحوهما وان كانت
في التزام ذكر المتعلق بان مفهومها كلي لان ذو بمعنى صاحب وفوق بمعنى
علو والكاف الاسمية بمعنى مثل ولا يستعمل الا وفيهما الكلي
والخصوص انما يفهم من هيئة المركب الا ترى كما ان الحيوان في قولنا
حيوان ناطق مستعمل في معناه والتقييد بالناطق يفهم من هيئة المركب
الوصفي بخلاف الحرف فان معناه جزئي كما حققناه انفا مسئلة
اختلف في المعنى الحقيقي للواو العاطفة فقال الجمهور الواو للجمع
بين امرين فصاعدا اما في ثبوت نحو ضرب زيد واكرم عمرو فانها تفيد
مضمون الجملتين بخلاف ثم اذا طرحت فانه يحتمل الاضراب عن الاولى نص
على ذلك الشيخ عبد القاهر او في حكم كما في عطف المفردات وما
في حكمهما من الجمل والمراد بالجمع المطلق عن التقييد بترتيب او معية
فلا يجب الاجتماع في زمان وهذا نعني بالمعية وقيل انها تدل على
المعية واستعمالها في غيرها مجاز ولا يجب عينه اى عين الاجتماع في زمان
فلا يجب الترتيب اي الجمع المطلق لمشترك بين المعية ومطلق الترتيب المحتمل
في الوجود لهما من غير تعرض في الذكر لخصوصية شيء منها وروي
عن ابي طالب ... والشافعي والفراء وثعلب وابي عبيد انها للترتيب
فتدل على تاخرما بعدها عما قبلها في الزمان واستعمالها في غيره مجاز
وقال ... الموبد بالله عليهم في شرح التجريد وعندنا وان الشافعي ان

صوابه ... المضاف اليه

ان الواو في الشرع لتوجب الترتيب وعليه بنى احتجاجه بقوله تعالى
فصل لربك وانحر على وجوب تقديم الصلوة على الاضحية احتج
الجمهور اولاً بقوله لاجماع اهل العربية قال ابو علي انه مجمع عليه
وذكر سيبويه في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر
موضعاً و ثانياً بقوله لامتناع الترتيب في تقاتل زيد وعمرو
مع صحته بالاتفاق وذلك لانه لا يتصور الترتيب في فعل يقتضي
الاضافة المقتضية للمعية ولذلك لا يصح تقاتل زيد ثم عمرو اتفاقاً
وثالثاً بامتناع الترتيب ايضاً في جاء زيد وعمرو قبله مع الاتفاق
على صحته وذلك لان الواو لو دل على مجيء عمرو بعد زيد وقبله على
مجيئه قبله فيتناقض • واعترض الدليلان بان غاية ما ذكرتم صحة
اطلاقها من غير ارادة ترتيب ولا يلزم كونها حقيقة فيه غايته انه
يقال المجاز خلاف الاصل فنقول لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل
عليه ومما سنذكره من الادلة يدل على الترتيب • واجيب
بان هذه معارضة وهي لا تنفي صحة الدليل نعم لو تم دليلهم لوقف
دليلنا للتعارض فوجب الترجيح بينهما وانه لا يتم كما ستعرفه فلا يعتد به فلا
يرتكب المجاز لاجله • احتج القائلون بان الواو تفيد الترتيب اما
اولاً فبانه وقع فهم الترتيب من قوله تعالى اركعوا واسجدوا فكان
السجود بعد الركوع ولولاه لجاز الاقتران قلنا الفهم مما ذكرتم ممنوع
ولعله مفهوم من غيره مثل قوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي مع تقديمه الركوع
على السجود اذ لا يلزم من موافقة الحكم لما يظن دليلاً كونه لجواز استفادته
من غيره ولا يلزم من عدم دليل معين عدم الدليل عليه مطلقاً لجواز ان يكون
هناك ادلة كثيرة فلا يصح قولكم لولاه لجاز الاقتران • واما ثانياً
فبانه فهم الترتيب في قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله من
الواو وذلك لانها لما نزلت الاية الكريمة قال صلعم ابدأوا بما بدأ الله
اخرجه الدارقطني في السنن عن جابر مصرح بوجوب الابتداء بما بدأ
الله سبحانه وتعالى به وفهم منه ترتيب الوجوب على ابتداء الله تعالى به
ولولا انه للترتيب لما كان كذلك والجواب انه لنا لا علينا فان الترتيب

مستفاد

مستفاد من قوله ابدأوا بما بدأ الله به ولو كانت الواو للترتيب
لفهموه من الاية فلم يشكوا فيه فلم يسألوا فيحتاجوا الى قوله ابدأوا فلما سألوا
علمنا انها ليست للترتيب واما ثالثاً فبما روي انه خطب اعرابي عند رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن
عصاهما فقد غوى فقال صلعم بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى
الله ورسوله فقالوا انكاره صلى الله عليه وآله لقول الاعرابي ومن
عصاهما مقتضياً له بقوله قل ومن يعص الله ورسوله يدل على ان الواو
للترتيب والا لم يكن بين العبارتين فرق لكان للرد وللعمل معنى والجواب
لا نسلم انحصار الفرق فيما ذكرتم من الترتيب او الافراد بالذكر فيه تعظيم
ليس في القران مثله فرد عليه لترك التعظيم الذي كان يحصل بالافراد
بالقران وقد علمه ان مقتضيهما لا ترتيب فيها

البحث الثالث في الاحكام

وهو اربعة فصول الاول فيما يتعلق بمباحث الحاكم والثاني فيما يتعلق بمباحث الحكم
من وجوب وحظر وغيرهما والثالث فيما يتعلق بالمحكوم فيه اعني
فعل المكلف والرابع فيما يتعلق بالمحكوم عليه اعني المكلف **فصل**
الحاكم الشرع اتفاقاً بين المعتزلة والاشعرية قالت الاشاعرة فما نهى عنه
الشرع تحريماً او تنزيهاً فهو قبيح وما لم ينه عنه الشرع فهو حسن كالواجب
والمندوب والمباح عند اكثرهم وكفعل الله فانه حسن بالاتفاق
واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح بالاتفاق وفعل
الصبي مختلف فيه واقتصروا على هذا وقالوا لا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس الحسن والقبح عائداً الى امر حقيقي حاصل في العقل قبل
الشرع يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشرع القضية فحسن ما قبحه وقبح
ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الامر فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً كما في
النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة والعدلية يخالفونهم
في ذلك كله ويقولون العقل حاكم بالحسن والقبح وهما عائدان الى امر
حقيقي اما الذات او صفة لازمة او وجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم
والشرع كاشف فلا يجوز العكس الا اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح

بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يصير
اليه الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد قبل الشروع في
الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول وبالله التوفيق الحسن
والقبح يقالان لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كونها صفة نقصان يقال العلم
حسن اي كمال لمن اتصف به وارتفاع والجهل قبيح اي نقصان لمن
اتصف به واتضاع ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في
انفسها وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن شيئا منهما وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه
مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وهذا ايضا مدركه العقل اتفاقا ويختلف
بالاعتبار الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم
والعقاب كذلك فالحسن ما تعلق به المدح والثواب والقبح ما تعلق به
الذم والعقاب وما لا يتعلق بشيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اقتصر على تعلق المدح والذم وهذا
هو محل النزاع فعند الاشاعرة هو شرعي لان الافعال كلها عندهم ليس شيء
منها يقتضي في نفسه مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند العدلية عقلي لان للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان
تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة وقد يدركها بالنظر وقد لا يدركها
بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة
كما في صوم اخر يوم من رمضان او مقبحة كما في صوم اول يوم من شوال فادراك
الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه
واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بالضرورة
او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات

صفة

حسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار

حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار

صفة حقيقية توجب ذلك في الحسن والقبح وذهب الجبائي
الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى
صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب
ابو علي وعليه المتاخرون الى ان حسن الافعال وقبحها ليس لذواتها
ولا لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم
ظلما وتاديبا وبعد تحرير محل النزاع نقول المختار ان العقل حاكم بحسن
الاشياء وقبحها لوجوه اولها ما افاده بقوله لان الناس طرا اي جميعهم
يمدح الحلم والكذب النافع ويثنون عليه اي على ما يحسن من نتيجه
وليس ذلك بالشرع اذ يقول به المتشرع وغيره من منكري الشرايع
ويعتبرونه قطعا ولا العرف لاختلافه اي العرف باختلاف الامم وهذا
لا يختلف بل الامم قاطبة يتفقون عليه واختلاف الابدان والاديان
والاخلاق والاقطار والازمان يمنع تحقق عرف عام يكون سببا لذلك
الجزم المشترك عادة وهكذا العدل والصدق النافع والاحسان فان الناس
طرا يجزمون بحسنها واستحقاق المدح عليها كل ذلك يدركه العقل
ببديهة والمنع مكابرة صريحة عند الانصاف فلا يرد ما قيل ان جزم
العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة
الكمال والنقص وثانيها وهو طريق الالزامي بخلاف الاول فانه حقيقي قوله
وايضا لو لم يكونا عقليا كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي
الذي لا يتصور في افعاله تعالى يحسن منه الكذب وخلق المعجزة على
يد الكاذب وفي ذلك ابطال الشرايع وبعثة الرسل بالكلية اذ لا يتميز
صدقه تعالى عن كذبه ولا النبي عن المتنبي واجيب بانه نقص
والنقص على الله سبحانه محال وهو ساقط قال في المواقف وشرحه
واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان
النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى
فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي
بلزوم النقص في افعاله تعالى واجيب بان امتناع الكذب
عليه انما هو بخبر النبي صلى الله عليه واله وسلم وذلك يعلم بالضرورة من الدين

الى ضد وذكا المرجح عنه فيتسلسل وهو محال فيكون العبد مضطرا لا
اختيار له في افعاله على جميع التقادير فيكون مجبورا فيها فلا يتصف
منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل
للعقل فيهما واما عندكم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية ورد
ما سلكناه اولا بانه اي الدليل منقوض فلا يسمع دليل نصب في مقابلتها
لانه سفسطة باطله ومكابرة ظاهرة بيانه ان كل واحد من العقلاء
يعلم ان له اختيارا في افعاله ويجد الفرق بين الاختياري والاضطراري
منها كحركتي الصعود والسقوط ويعلم الضرورة ان الاول تستند الى
قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منها و ثانيا يلزم
جريه اي الدليل في افعاله تعالى بان يقال ان لم يتمكن من الترك
فهو الجبر والا فان لم يتوقف على مرجح فاتفاق الى اخر ما مر فعند انتقض
الدليل المذكور بافعاله تعالى يلزم نفي الحسن والقبح الشرعيين
لانهما في الشرع من صفات الافعال الاختيارية ايضا فان حركة المرتعش والنائم
والمغمى عليه لا توصف بحسن ولا قبح في الشرع ويستلزم كون الله بعض
باوامرها تكليفا بالايطاق ولا قائل به و رابعا بانا نختار ما اشرنا اليه
بقولنا مرجح لفعل العبد على تركه هو الارادة الفعل التي من شانها
الترجيح والتخصيص فلا يلزم كون العبد مجبورا في افعاله وهذا هو
الحق وما قبله انما تنفر في حكمه واجيب عن الاول
بان الضروري وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته
تعالى قديم هو ارادته القديمه فلا يحتاج الى مرجح اخر بخلاف مرجح فاعلية
العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان صدر عن العبد تسلسل والا كان
مجبورا في فعله وعن الثالث بانه لا يجب تاثير قدرة الفاعل في اثر
بل يجب ان يكون مما تقارنه القدرة والاختيار في الجملة بخلاف العقلي وعن
الرابع بان الاختيار والارادة من فعل الله تعالى لا من اختيار العبد ليتسلسل اختيارا
والا لزم التسلسل فيبطل استقلال العبد بفعله والجواب
عن الاول بان جعل الضروري وجود القدرة لا تاثيرها مغالطه وعدول عن
الانصاف فانه لا طريق الى العلم بوجودها الا العلم الضروري باختيارنا

قال في المواقف وهذا عليه الاعتماد ثم قال فان قيل صدق النبي
انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما يدل تصديقه على تصدق لو اذا امتنع
عليه تعالى الكذب فيلزم الدور قلنا التصديق بالمعجز ومن يصدق
فخلى لا قولي ثم قال وكيفيته ولالتها عندنا اجرآء الله تعالى عادته
لخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها ولا يخفى ان هذا الكلام
من المصنف مع انا نقطع بانه لا يحصل للبعض العلم بالصدق لعدم النظر
منه في المعجز فلم يخلق فيه فلم يقم عليه الحجة وبطلانه معلوم والحق
ان خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته ممتنع وقوعه
في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى و ثالثها
وهو الثاني ايضا لو لم يكن الحسن والقبح عقليين بل شرعيين لما امتنع ان
التعاكس فيهما فاذا الشارع يجوز ان يحسن ما يقبحه ويقبح ما يحسنه كما
في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة
واجيب بان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان
باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وقد اشرنا الى دفع
هذا الجواب في اثناء الدليل الاول وقد استدل على اثباتهما بالعقل
بادلة حقيقية والزاميه غير ما ذكرنا اختصارا قالوا اولا مجيبين
على ما ذهبوا اليه من نفي حكم العقل بهما العبد مجبور في افعاله واذا
كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا
لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا بيانه ان العبد ان لم يتمكن من الترك فهو
الجبر لان الفعل منه حينئذ واجب والترك ممتنع وان يكن كذلك بل
تمكن من الترك فلا يخلو اما ان يتوقف وجود الفعل منه على مرجح للفعل
على الترك اولا فان لم يتوقف على مرجح بل صدر عنه تارة فلم يصدر عنه
اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه فاتفاقي اي فالفعل اتفاقي
صادر بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له
من ارادة ملازمه ترجحه والا يكن كذلك بل توقف وجود الفعل منه على
مرجح لفعله على تركه فاما ان يكون ذلك المرجح من العبد او لا فان لم يكن من
العبد فالفعل مثله وان كان من العبد عاد التقسيم بان سعر الكلام

في افعالنا وعدم توقفها على شيء سوى الاختيار فكذا ارادتنا ثم اذا وجدنا ممكنا
يتمكن من فعل دون آخر علمنا وجودها في الاول دون الثاني ولو لا تعلقها
بافعالنا وتاثيرها فيها لم يعلم وجودها اصلا على ان نفي تاثيرها يرفع فائدة
خلقها او وجودها ولا اثر لها كعدمها • وعن الثاني بانه لا يفيدكم ما ذكرتم
لان ارادته تعالى قديمة عندكم وفعله تعالى مستند اليها وجوبا عندكم وهي مستندة
الى ذاته بطريق الايجاب واذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه
الايجاب • وعن الثالث بان ما ذكرتم لا يدفع الجبر المنافي للاختيار
بالضرورة ويجعل بعض الافعال الواجبة اختيارية بمجرد تسمية تكذبها الحقيقة
وعن الرابع بانا لا نسلم ان الارادة من فعل الله سبحانه بل من فعل العبد
ولا يلزم التسلسل لان المحتاج اليها هو المتوجه اليه قصدا الا الحاصل بتبعية
القصد الى غيره **قالوا ثانيا لو كان قبيحا عقلا لقام المعنى**
الذي هو القبح **بالمعنى** الذي هو الفعل **لانه** اي القبح وكذا الحسن ليس نفس
ذات الفعل ولا جزءا منها بل هو امر زائد على الذات **لتعقل الذات**
دونه ثم انه موجود لانه نقيض للاقبح القائم بالمعدوم والقائم بالمعدوم
معدوم فالقبح موجود والا لزم ارتفاع النقيضين والثاني باطل لان
قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ولا يتصور
الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بالتبعية لا يكون متبوعا للثالث اذ
ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز
بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر ولا يقوم به غيره **وارد بعينه في**
الشرعي بان يقال لو كان قبيحا شرعا لقام المعنى بالمعنى الى اخره **وكذا**
الحدوث فان هذا الدليل الذي اورد بعينه على كون القبح امرا موجودا
جار فيه وكذا الوجوب والامكان والقدم والثبوت ونحوها **ويمنع**
الاول وهي الشرطية وما ذكر في بيانها باطل **فان نقيض العدم لا يجب وجوده**
فقد يكون الشي ونقيضه معدومين معا وموجودين معا
وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود وتحقيقه
ان الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي
مقابله فيهما والنقيضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بالمعنى

الثاني لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه معنى
اعتباريا ليس فيه سلب ولا يجب ذلك في المعنى الاول لجواز انتفائهما بحسب
الوجود في الخارج انما الممتنع انتفاؤهما في الصدق **ويمنع الثانية** وهو بطلان
قيام المعنى بالمعنى لانا لا نسلم ان القيام التبعية في التحيز كما ذكرتم بل هو
الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء باخر اختصاصا يصير به ذلك الشي نعتا
للاخر والاخر منعوتا وسواء فيه الجوهر وغيره وتحقيقه ان التحيز صفة للجوهر
قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيز الجوهر والا فان قلنا بوحدة التحيز
القائم بذلك الجوهر فلا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز
فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بقيامه بالجوهر وهو اشتراط
الشي لنفسه وتقدمه عليه وان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر كان كل
تحيز به مشروطا بقيام تحيز اخر به قبله فيتسلسل

فصل

في حقيقة الحكم واقسامه وما يتعلق باقسامه من الاحكام **الحكم**
في الاصطلاح **ما تعلق شرعا او عقلا بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا**
او وضعا الاحكام منها ما هو من صفات الاعيان كالطهارة والنجاسة
ومنها ما هو من صفات الافعال كالحسنة والصحة والبطلان والفساد
والانعقاد والنفوذ ومنها ما ليس بصفة كالعلل والاسباب والشروط
والامارات والمقصود بالبحث ما شملته الحقيقة والمراد بالتعلق ما يشمل
تعلق الصفات بموصوفاتها والعلل والاسباب بمعلولاتها ومسبباتها
وقوله شرعا او عقلا يشمل الاحكام الشرعية والعقلية لما تقرر من اثبات
حكم العقل وخرج ما تعلق لا من جهتهما كتعلق اللازم بملزومه وفعل المكلف
خرج به مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وما تعلق بفعل الصبي
والمجنون والناسي ونحو ذلك وقوله اقتضاء او تخييرا او وضعا خرج
ما عدا الخمسة والسبب والشرط والمانع لان الوضع عبارة عن جعل الشي
سببا او شرطا او مانعا **وهو** اي الحكم المبحوث عنه **تكليفي ووضعي**
الاول وهو التكليفي **خمسة** اقسام وتسميته تكليفا
لكون بعض اقسامه كذلك وان كان بعضها غير تكليفي فلا مشاحة
في الاصطلاح والقسم الى الخمسة **لان الخطاب** اي الدال عليه

اما ان يقتضي الفعل او لا ثم ان **اقتضى الفعل** فاما ان يمنع من الترك
او لا **فان منع من الترك فوجوب والا فندب** وان لم يقتض الفعل
فاما ان يقتضي الترك او لا **وان اقتضى الترك** فاما ان يمنع من الفعل او لا
فان منع من الفعل فحظر والا فكراهة وان لم يقتض الترك والمفروض
انه لم يقتض الفعل فلا محالة يكون تخييرا وهو قوله **والتخيير فاباحة**
فهذه خمسة اقسام وهذه اسماء لمتعلقاتها فللواجب ست والمندوب
ثمان والمحظور ثمان والمكروه واحد والمباح ثلاث

مسألة قد عرفت الوجوب والواجب متعلقه وهو فعل اقتضى
الدليل ومنع من تركه وهكذا اسماء الاقسام وقد افاد التقسيم المذكور
ما به وجودها ووجود متعلقاتها وللواجب حد ورسم ما اخرجه
التقسيم ذكر منها قوله **ما يستحق تاركه ذما بوجه ما** اي فعل يستحق
تاركه في الشرع او العقل الذم على تركه فخرج عنه سائر متعلقات
اقسام الحكم كلها اذ لا يستحق تارك شيء منها ذما وقوله بوجه ما متعلق
بقوله تاركه يريد لادخال ما لا يستحق تاركه الذم كيف ما تركه من الواجبات
وانما يذم بوجه دون وجه وهو فرض الكفاية فانه يذم تاركه اذا لم
يقم به غيره والواجب المخير فانه يذم اذا تركه مع الآخر واما
الموسع فاحتيج الى زيادة هذا القيد لان تركه انما يتحقق بتركه في
جميع الوقت لا في بعضه فان قيل زيادته تدخل ما ليس من الحد وهو
كصلوة النائم والناسي وصيام المسافر فان تارك احدها يستحق الذم على
تقدير انتفاء العذر اجيب بالفرق فان ترك احد افراد الكفاية
مثلا متردد بين ان يترك غيره فيذم وان لا يترك فلا يذم وهذا الترك
بحاله لم يتغير وقد تغير خارجي بخلاف ترك النائم فان عذر النوم يفقد
ولا يبقى حينئذ هذا الترك بحاله والمغاير اذا ارتفع احدهما لم يترتب الاخر
نقضا عليه توضيحه انه اذا ترك واجب فهناك ترك مخصوص وتارك
موصوف فالتارك تارك للواجب بذلك الترك المخصوص والذم انما
يلحقه بسببه فمعنى استحقاق التارك الذم استحقاقه له بسبب ذلك الترك
الذي ترك به الواجب وتارك الكفاية يذم في الجملة بسبب تركه الذي

هو تارك للكفاية بذلك الترك لان ترك الكفاية ترك واجب لا يتغير
في نفسه باتيان الغير وعدمه واذا لم يأت به غيره لحقه الذم بترك
الترك وان اتى به لم يلحقه فهناك ترك واجب يلحق بسببه استحقاق الذم
على وجه فلو لم يقيد الحد بقوله بوجه ما لتبادر منه العموم الى الفهم
وخرج الكفاية والمخير واذا زيد دخلا قطعا واما التارك
الذي هو النائم مثلا فان تركه في حال النوم مغاير لتركه حال عدمه
ولا يلحقه بسبب الترك الاول استحقاق ذم اصلا فلا يصدق عليه انه يستحق
الذم على تركه بترك آخر وهو الترك الحاصل عند عدم النوم فعلم ان ترك الكفاية
والمخير وترك النائم متغايران بالوجه المذكور اعني التغير وعدمه وملخصه
ان فرض الكفاية والمخير وصلوة النائم خارجة عن الحد بدون ذلك القيد
لكن خروج الاولين بسبب العموم في استحقاق الذم وخروج الثالث بسبب
اعتبار استحقاق الذم للتارك بالترك الذي هو تارك له به فاذا زيد القيد
ارتفع العموم فقط فيدخل الاولان دون الثالث لبقاء مخرجه على حاله **والواجب**
يرادفه الفرض عند الجمهور وقالت **الحنفية** ووافقهم
الناصر والباجي **الفرض قطعي** وهو ما كان دليله قطعي الدلالة والسند
والواجب ظني وهو ما كان دليله ظني الدلالة او السند او كليهما
واعلم انه لا نزاع في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة
ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر
الواحد فان جاحد الاول كافر لا الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا الثاني
وانما النزاع فيهما هل هما لفظان مترادفان فينقلان من معنييهما
اللغويين الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه سواء ثبت ذلك بدليل
قطعي او ظني او ينقل كل واحد منهما من معناه الى معنى مخصوص فالفرض
هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بدليل قطعي والواجب هو ما
يمدح فاعله ويذم تاركه اذا ثبت بظني وهذا مجرد اصطلاح فلا
معنى لاحتجاج ابي حنيفة بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب
التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط
فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق

الظن فلا يكون المظنون مقدرا وما المعلوم المطلق ساقطا علينا على
انه يقال لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع كون الشيء مقدرا
علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض
اي المفروض المقدر علينا في الحج هي اربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة
هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فالوجبة
والوجيب ثم استعمل الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شايع
قال في التوضيح وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا و
ينقسم الواجب بالنظر الى ذاته الى معين كصلوة الظهر وصلوة الجنازة
ومخير كخصال الكفارة وبالنظر الى فاعله الى فرض عين وهو ما لا
يسقط عن مكلف به بفعل مكلف اخر كصلوة الظهر ومنه خواصه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم و فرض كفاية وهو بخلافه كصلوة الجنازة
وبالنظر الى وقته باعتبار كونه زائدا عليه او مساويا له الى مضيق
وهو ما كان الوقت فيه بمقدار الفعل كالصيام وموسع وهو بخلافه
قال القاضي عبد الله الدواري الواجبات المؤقتة مضيقة كانت او موسعة
لا تكون الا في الواجبات الشرعية فاما الواجبات التي اوجبها الله بقضية
العقل فلا يدخلها التوقيت علمية كانت او عملية وان كان فيها ما يجري مجرى
المضيق كالمعارف الالهية ورد الوديعة ورد المغصوب عند المطالبة وفيها
ما يجري مجرى الموسع كرد الدين والوديعة اذا وكل صاحبها ذلك الى من
توجه عليه و باعتبار وقوعه في وقته او خارجه الى اداء واعادة
وقضاء وسياتي ان شاء الله تعالى و بالنظر الى تقدمه وجوده الى مطلق
عنها ومقيد بها وسياتي ان شاء الله تعالى مسئلة اختلف
في الامر اذا ورد باشياء على التخيير كالكفارات الثلاث هل يكون كلها
متعلقة للوجوب ام لا والمختار ان متعلق الوجوب في الواجب المخير
الجميع بدلا اي على جهة البدل بمعنى انه لا يجوز للمكلف الاخلال بجميعها
ولا يلزمه الجمع بينها ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره
لتساويها في وجه الوجوب وهو قول اصحابنا والمعتزلة وبعض الفقهاء
الاشتراك في خطاب الايجاب للكل لا حظ فيه بمعنى ان الشارع

عبارة العضد الامر بواحد من اشياء كخصال الكفارة

قد شرك بين هذه الاشياء كالكفارات الثلث في الخطاب المفيد للايجاب
ولفظ او موضوع للتخيير فبان ان لكل واحد منها حظا في الوجوب
على البدل اذ لا يقتضي الوجوب بها على البدل الا انه تعالى اوجبها علينا وخيرنا
في تاديته بايها شئنا فيجب الحمل عليه لان الصرف عن المدلول انما يكون عند
امتناعه ولا امتناع فيه قطعا وقالت الاشاعرة واكثر الفقهاء بل الواجب
منها واحد لا بعينه وفسره المتاخرون بالقدر المشترك بينها وهو ما اشار
اليه بقوله لا بعينه واحتجوا اولا بانه وقع الجزم بجواز الامر فيه لانه لو قال
اوجبت عليك واحدا مبهما من هذه الامور واياما فعلت فقد اتيت بالواجب
وان تركت الجميع تم للترك احدها من حيث هو احدها لم يلزم منه محال
ثم النص دل على وجوب واحد من هذه الامور فيجب الحمل عليه لان الصرف
عن المدلول انما يكون عند امتناعه ولا امتناع فيه قطعا • والجواب
ان الوجوب لازم للامر ومستفاد منه فاذا تعلق بالواحد المبهم تعلق الوجوب
به ايضا وان تعلق بكل واحد كان الوجوب ايضا كذلك فنقول ان اريد
بالامر بالمبهم تعلقه به ظاهرا اي من غير نظر الى متعلقه الحقيقي ماذا هو
فغير النزاع اذ لا نزاع انما في جواز تعلق الامر به ظاهرا وهو الذي وقع
الجزم به او اريد بالامر بالمبهم تعلقه به حقيقة فممنوع اي عين النزاع
وهو مصادرة على المطلوب على ان الجزم بجواز تعلق الامر بالمبهم حقيقة
موقوف على امكان المبهم في نفسه ووجوده في الخارج والا كان تكليفا
بالمحال وهذا معنى قوله ثم الجواز يتوقف على امكانه وهو ممنوع
اذ النزاع في وجود الماهيات في الخارج ظاهر لا يخفى وادلة الامتناع اقوى
واقوى تحقق لهذا الزائد وتحقيقه يجيء في مباحث الامر ان شاء الله تعالى وايضا
يمكن معارضته بما ذكروه بان يقال يجزم عقلا بجواز الامر باشياء على البدل
لانه لو قال اوجبت عليك كل واحد من هذه الامور على البدل فايا فعلت
فقد اتيت بالواجب وان تركت الجميع فقد اخللت بالواجب لم يلزم منه محال
ثم النص دل على وجوبها لتعلق الامر بها فيجب الحمل عليها الى اخره واحتجوا ثانيا
بانه لو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع للزم وجوب تزوج الكفو من
الخاطبين واعتاق جميع الرقاب في الكفارة المتعين فيها العتق

وهو الامر الدائر [illegible]

وهو خلاف الاجماع لان الامة اجمعت على تزويج واحد من الكفوين الخاطبين
بالتخيير وعلى وجوب اعتاق واحد من جنس الرقبة بالتخيير • والجواب
بان يقال اذا اردتم بقولكم وجب تزويج الجميع واعتاق جميع الرقاب تزويج
الجميع معًا واعتاق الجميع معًا منعنا الملازمة اذ لم نقل بوجوب الجميع معًا
في الوجوب **لا على جهة البدل غير لازم** لنا انا نقول بان الجميع
متعلق للوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالكل ولا يجب الاتيان بالكل فيخرج عن
عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد او تركه
وان اردتم الجميع بهذا المعنى التزمنا اللازم وليس مخالفًا للاجماع لانا
المخالف له هو المعنى الاول **وقيل** الواجب واحد معين عند الله
وهو ما يفعل فيختلف بالنسبة الى المكلفين **وقيل** الواجب واحد
غير معين عند المكلف لكنه **معين عند الله تعالى ويسقط الوجوب**
ان فعله **ويسقط بالاخر** ان لم يفعله بل فعل الاخر وظاهر عبارات القدما
ان هذا بعينه مذهب الفقهاء ومن وافقهم من الاشعرية وجعلوه هو وما قبله
قولا واحدا فانهم يجعلون المعين عند الله ما يفعله المكلف ويختلف بالنسبة
الى المكلفين وانهم يجعلونه واجبا ويسقط الجميع الوجوب به وبالاخر
وفي عبارة التجزي ما يفهم منه ما ذكرناه اما الاول فيحث قال **قالو**
انا بانه يجوز الاجماع على ان المكفر يعتق اي رقبة واحدة منها اراد فقد ادى
الواجب لان الواجب عندنا هو الذي يفعل ويتعين لنا وجوبه بالفعل ثم اجاب
عنه • واما الثاني فيحث قال ولو كان كذلك لوجب ان يجعل المكفر طريقا
الى التمييز بين ما هو واجب منها وبين غيره ليتميز له الواجب من تركه • ولما
لم يصح فلم يصح هذا القول اجيب فتجيبا قبلي الثالم قال في المحصول
وهذا مذهب يرويه اصحابنا عن المعتزلة ويرويه المعتزلة عن اصحابنا واتفق
الفريقان على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله على معنى انه
الا ان الله تعالى يعلم ان المكلف لا يختار الا ذلك الذي هو واجب عليه والحجة
لهذين القولين اما الاول فالاتفاق على خروج عن عهدة الواجب باي منها
يفعل واما الثاني فلوجوب علم الامر بما امر به لاستحالة طلب المجهول
وبطلانهما اي القولين **بانه** غير خفي بما ذكر متمسكا بها باطلا لسقوط

اما الاول فلان الخروج به عن عهدة الواجب لكونه واجبا على جهة البدل
او لكونه احدها لا لخصوصه • واما الثاني فلان علم الامر بالمامور
به حاصل لتعلق الامر بالجميع ولذا اشترط ان يكون التخيير بين امور معينة
او لانه يكفي في علمه به ان يكون متميزا عن غيره وذلك حاصل على القول بالمبهم
عن غيره من حيث تعينها ويلزم على الاول تفاوت المكلفين فيكون الواجب
على زيد غير الواجب على عمرو اذا اختلفا في الفعل وذلك باطل بالنص والاجماع
اما النص فلان الاية الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال يخرج
بها كل مكلف • واما الاجماع فلان العلماء متفقون على ان المكلفين سواء
وان من كفر بخصلة لو عدل الى اخرى لاجزاته ووقعت عن الواجب عليه وايضا
يلزم انه لو فعلها في وقت واحد لكانت واجبة عليه جميعا ولو لم يفعل منها
شيئا لم يجب عليه شيء وذلك معلوم البطلان وعلى الثاني بانه يصدق على المكفر
انه اتى بالواجب اذا اتى بمسقطه لا به وهو خلاف الاجماع لانعقاده على انه
المكفر لاتي بكل خصلة انما اتى بالواجب **مسئلة** اختلف في فرض
الكفاية كالجهاد وسمي بذلك لان فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه
فقال اصحابنا وعليه الجمهور انه **يتعلق بالجميع** ويسقط بفعل البعض
وقيل انما يتعلق بالبعض ثم اختلفوا فقال الرازي والسبكي هو بعض مبهم
وقيل معين عند الله وقيل من قام به احتج الاولون بقوله **لانه**
اثم الجميع بالترك اتفاقا وان تاثيم لمن ليس بواجب ولانه اذا اراد بالمبهم
بعض الافراد فمن تكليف الغافل وان اراد القدر المشترك كالمفصل في الواجب
المخير فهو كلي لا يعقل تكليفه احتج القائلون بتعلقه بالبعض مبهما
بسقوطه بفعل البعض ولو وجب على الجميع لما سقط به الجواب ان
هذا استبعاد ولا مانع من سقوط الواجب على الجميع بفعل البعض اذا حصل به
الغرض كما يسقط ما في ذمة زيد باداء عمرو عنه فثبت ان **السقوط بالبعض**
لا يستلزم تعلقه به اي البعض احتجوا ثانيا بانه ثبت الامر بالواحد من
خصال الكفارة وهو واجب مبهم فليثبت امر واحد مبهم اذ لا صالح للمنع
غير الابهام وقد علم انتفاؤه والجواب ان ما ذكرتم من جواز **كونه مبهما**
قياسا على الامر بمبهم مدفوع بجهة الاخر المقيس عليه وهو الامر بواحد

مبهمًا او الفرق بين ابهام المامور به و ابهام المامور و ذلك لان اثم
واجب غير معين لا يعقل بخلاف الاثم بواجب غير معين و قد يقال الفرق
انما يتم لو كان من هيهنا الامر واجب بالترك اما اذا كان منهيهم اثم
الجميع بسبب ترك الجميع فلا و منهيهم ذلك للاتفاق على اثم الجميع فالاحسن
في الفرق ما عرفت و ثانيا احتجوا ثانيًا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة وهو تصريح بالوجوب على طائفة غير معينة من الفرقة • واجيب
بان الظاهر يترك للدليل فيحمل على غير ظاهره جمعًا بين الادلة فانه اولى من
الغاء دليل الكلية و قد يقال دليلنا على الوجوب على الجميع فيؤول هذا بان
فعل طائفة منها لفرقة مسقط الوجوب على الجميع و القول بكون البعض الذي
يتعلق به الوجوب على الكفاية معينًا عند الله من تكليف الغافل
وهو باطل لان علم المكلف بتكليفه بما كلف به شرط في التكليف على ما
يجي ان شاء الله تعالى و المعين عند الله فقط لا يمكن علمه بانه مكلف بكذا
و هو ظاهر و هكذا في القول بكونه القائم به لانه يستلزم عدم تكليفه
اي من يقوم به قبله اي قبل القيام به لعدم القيام و ايضا يستلزم ان لا
يكلف ان ترك فرض الكفاية فلم يقم به احد مسئلة
اختلف اهل العلم في الامر الموقت بوقت يفضل عن المامور به وهو المعروف
بالواجب الموسع كالامر بصلاة الظهر هل يتعلق بالجميع او باوله او
باخره فالجمهور على ان فعله واجب في جميع الوقت موسع فيه في اوله و
في اخره ثم اختلفوا فقال المنصور بالله و اكثر اهل القول لا يجب على المكلف
عن اول الوقت العزم فيه على الفعل بعده في الوقت و قال ابو طالب و ابو علي
و ابو هاشم و ابو بكر الباقلاني يجب العزم فيه على الفعل و رواه المؤيد بالله عن
القسم بن ابرهيم عليه السلام • احتج الجمهور اولا بان الامر مقيد بجميع الوقت
لان الكلام فيما هو كذلك و ليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت
بان يكون الجزء الاول من الظهر مثلا منطبقًا على الجزء الاول من الوقت
و الجزء الاخير على الاخير و لا تكراره في اجزائه بانه ياتي بالظهر في كل جزء
ليسعه من اجزاء الوقت فان ذلك باطل اجماعا و ليس في الامر تعرض للتخيير
بين الفعل و العزم و لا لتخصيصه باول الوقت او اخره و لا بجزء من اجزائه

المعينة بل ظاهره نفي التخيير و التخصيص بدون دلالته على وجوب
الفعل بعينه و على تساوي نسبته الى اجزاء الوقت فثبت ان جميع
وقت الموسع وقت لادائه فالتعيين لاول الوقت تخييرًا بينه و بين
العزم او تعيينا و لاخره تحكم باطل موجب للقول بوجوبه على التخيير في
اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته و احتجوا ايضا بانه لو
كان وقته جزءًا معينًا فاما ان يكون اوله او اخره اذ لا قائل بغيرهما
و حينئذ يلزم ان يكون الفاعل في غيره مقدمًا او قاضيًا و التقديم لا يصح
كقبل الزوال و التاخير عصيان و كلاهما خلاف الاجماع • احتج
اهل العزم بان التاخير ترك للواجب فيكون الى بدل و الا خرج عن كونه واجبا
اذ الواجب ما يستحق الذم و العقاب على تركه فاذا لم يجب فعله و لا فعل بدله
خرج عن صفة الوجوب و اما ان البدل هو العزم فقال في المجزي الدليل
عليه ما تقرر في العقل و الشرع من ان العزم بدل عن كل واجب يتراخى و لا
يتعين له بدل لا سيما فيما يتعلق بالحقوق كقضاء الدين و رد الودايع و المظالم
والمغصوب و ما يجري مجراها و اذا ثبت قيامه في هذه المواضع مقام الفعل
عند تعذره حكمنا بان العزم بدل عن كل واجب يحتاج الى بدل و اذا ثبت
كونه في الاصول العقلية بدلا عن الواجبات فاحتج في الواجب الموسع فيه
الى بدل اقمناه مقامه للدلالة التي ذكرناها • و الجواب انا لا نسلم
ان التاخير ترك الواجب مطلقا انما كونه تركًا لو اخره عن وقته المضروب
و لو سلم فلا نسلم انه لو لم يكن الى بدل خرج عن كونه واجبا و ذلك الواجب
ما يستحق تاركه الذم و العقاب ليس على اطلاقه بل لوجه من الوجوه كما تقدم
و اما القول بوجوب العزم الخاص بانه اخر به لا دليل عليه
كما قال المنصور بالله عليه السلام في صفوة الاختيار لا دليل على وجوب العزم
المخصوص الذي ذكروه و انما يجب العزم على وجه الجملة على اداء الواجبات
و ترك المقبحات و قال الامام المهدي عليه السلام في المنهاج الصحيح هو قول
من لم يجعل الماهية في اول الوقت و وسطه اذ المصلحة انما هي فيما عين
الله سبحانه وجوبه و لم يعين الا الصلوة دون العزم و لما كانت المصلحة
لفعلها مستوية في جميع ابعاض الوقت المضروب جاز التقديم و التاخير انتهى

وقيل متعلق الوجوب أوله وهذا لاكثر اصحاب الشافعي
ثم اختلفوا اذا اخر عن اوله فقيل الاخر وقت يأديه لذلك الفرض
لا وقت وجوب له تبقى فعله فيه اداء فقد جعلوا الوجوب متعلقا
بأول الوقت لكن المكلف مخير بين فعله فيه وتاخيره عنه الى أي الاوقا
التي تاتي بعده حتى يبطل وقت العصر مثلا فالمفعول اولا مؤدى في وقت
الوجوب والمفعول ثانيا مؤدى في غير وقت الوجوب غير ان الشرع
اباح التاخير الى وقت معلوم وقيل هو وقت قضا فيأثم بالتاخير عن
اوله كما نقله الشافعي عن بعضهم وقال بعضهم انه قضا يسد
مسد الاداء للاجماع على نفي الاثم وهذا معنى قوله فان قالاداء
والقضا قولان وقيل متعلق الوجوب من الوقت اخره
وهو قول الاكثر من اصحاب ابي حنيفة ثم اختلفوا فيما فعل في أول
الوقت فمنهم من يرى كون المقدم الفعل قبل اخر الوقت يصير الفعل
نفلا يسقط الفرض كالوضوء قبل دخول الوقت ورد بانه لو
كان نفلا لجاز ان يؤدى به بنيته ومنهم من يرى انه واجب معجل وهو ما ٢
اشار اليه بقوله او واجبا معجلا كالزكوة المخرجة قبل وقتها فيل وهو
باطل لان المقدم لا يصح بنية التعجيل اجماعا وروى عن الكرخي انه فرض
موقوف وهو ما اشار اليه بقوله او فرضا ان بلغ المكلف اخره لامكان
الوجوب عليه والا يبلغه مكلفا فنفل لامكان عدم الوجوب عليه
ورد بان الفعل لا يكتسب حكما بعد تقضيه هذه اقوال الحنفية وقد
روى عن الشيخ ابي الحسن الكرخي ايضا انه نفل يسقط الفرض وانه لو وافق الفعل
المعتاد واختلفوا فيمن اخر المؤخر عن اوله مع ظن الموت او عدم بلوغ اخر
وقته على صفة التكليف فمن قال بانما تعلق في واجب لا يؤثمه لان الشرع
ورد باستمرار وجوبها الى اخر الوقت المضروب ولا شك ان الملطوف
فيه تاخر عن الوقت في كل حال وفي كل مكلف ومن قال بانها
شرع يقول بانه يأثم مؤخر الى عذر مع ظن المانع كالموت والعذر
الفعل ليس اداء فان لم يطر المانع فلا اثم عليه اتفاقا فان لم يقع المانع
المظنون فالفعل في اخر الوقت اداء لصدق حده عليه وقيل قضا

وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني لانه صار وقته شرعا ما قبل ذلك الوقت
بحسب ظنه فانه اداء بنية القضا فعليه اذ لم يتبين له خطأ
والا فلا نزاع يعود الى معنى انما النزاع في التسمية وتسميته اداء
اولى لانه فعل في وقته المقدر له شرعا واما وقت العمر فانه
موسع مطلقا عند من يقول بان الامر للفور ومن يقول بانه لا بد
على الفور يقول بجواز التاخير بشرط ان يغلب على ظنه انه متى فوت
انه لا يبقى يعصي بالتاخير مات او لم يمت ولهذا قال ابو حنيفة
رحمه الله لا يجوز تاخير الحج لغلبة ظن البقاء الى سنة اخرى والشافعي رحمه
يرى جواز ذلك وفرق لنا بالصحيح دون الشيخ والمريض مسئلة
الاداء في اللغة الايصال والقضا وفي الاصطلاح ما فعل اولا في وقته
المضروب اي المقدر من جهة الشرع ولم يقل واجب فعل ليتناول النوافل
الموقتة ولما كان التوقيت في الواجبات اكثر منه في النوافل جعل هذه
المسئلة من مسائل الواجب فخرج بقوله اولا الاعادة لان الاداء والاعادة والقضا
عند الجمهور اقسام متباينة ومن يجعل الاعادة قسما من الاداء يحذف من
الحد اولا وخرج القضا وما لم يضرب له وقت كالنوافل المطلقة اذ لم يتعين في
مخصوص بخلاف الحج فان وقته متعين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف
بالقضا واطلاق القضا على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة
للمقضي في الاستدراك والاعادة في اللغة الارجاع وفي الاصطلاح ما فعل
فيه اي في الوقت المضروب ثانيا فخرج القضا والنوافل المطلقة وفي قوله ثانيا يخرج
الاداء اذا كان الفعل لخلل في الاول فيخرج ما يفعل لا لخلل كاعادة ما صلى
منفردا للفضيلة الجماعة وقيل ما يفعل فيه ثانيا لعذر اعم من ان يكون
ذلك العذر خللا او لا فيدخل ما اعيد لفضيلة الجماعة والقضا في اللغة
اداء الدين والصنيع والحكم والحتم وغيرها وفي الاصطلاح ما فعل
اي بعد وقت الاداء اما استدراكا لما سبق العمل فيه او لوقوع خلل فيما فعل فيه فخرج الاداء
والاعادة والنوافل المطلقة والحاصل ان الفعل لا يتقدم على وقته فان فعل فيه
فاداء او اعادة وبعده قضاء فان قلت الزكوة المعجلة قد تقدمت على
وقتها فلا يصح قولكم ان الفعل لا يتقدم على وقته قلنا مرجع ملك

النصاب الذي هو جزء سببها قاما تمامه وجعل وقتها بذلك موسعًا فلا
تعذير فان قيل اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وبا فيها ظاهر
خارجه فهل هي اداء او قضاء قلنا بل اداء اما ما وقع في الوقت قطعا
واما ما وقع بعده فبالتبع واعلم ان كثيرًا من المحل حصروا
العبادات في الثلاثة وليس بصحيح اذ قد صرح بعضهم بان ما لم يتعين له وقت
من النوافل المطلقة لا توصف بشيء من الاداء والاعادة والقضاء ثم اعلم
ان منها ما يوصف بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس وصوم رمضان والنذر
المطلق المعين وما لا يوصف بشيء منها كالواجبات والنوافل المطلقة وما يوصف
بالاداء فقط كالحج وصلوة الجمعة وما يوصف بالقضاء فقط كصوم الحائض

مسئلة في الكلام في مقدمة الواجب لا خلاف في انه اذا
كان مقيدًا بمقدمة لم تكن تلك المقدمة واجبة كأن يقول ان ملكت
النصاب فزك ان استطعت فحج فهذا لا يكون ايجابًا لتحصيل النصاب وما
به الاستطاعة انما الكلام في الواجب المطلق هل يكون ما لا يتم الا به مع كونه
مقدورًا واجبا ام لا والمراد بالاطلاق عدم التقييد بتلك المقدمة وان
كان مقيدًا بمقدمة اخرى فقد يكون الشيء مطلقا ومقيدًا باعتبارين
وفيه اربعة اقوال **الاول** وهو الجمهور العلماء ما افاده بقوله
فيجب ما لا يتم المطلق الا به وكان مقدورًا للمكلف واجب بوجوبه
سواء كان سببا او شرطا والسبب هو ما يلزم من وجوده الوجود والشرط
ما يلزم من عدمه العدم سواء كان السبب شرعيا كالصيغة بالنسبة في العتق
الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم او عاديا كحز الرقبة بالنسبة
الى القتل الواجب حد بها للحد سواء كان السبب شرعيا وسواء كان
الشرط ايضا شرعيا كالوضوء او عقليا كترك اضداد المامور به او عاديا كغسل
جزء من الرأس في غسل الوجه **وقيل لا** يجب تحصيل ما لا يحصل الواجب
الا به سواء كان سببا او شرطا وما وجب من ذلك فبدليل خارجي كالاجماع
في وجوب الاسباب **وقيل يجب الشرط الشرعي** ما وجب به الاصلي وغيره
الشرط الشرعي لا يجب بوجوبه سواء كان سببا او شرطا عقليا او عاديا وهذا
قول الجويني وابن الحاجب **وقيل يجب السبب** فاذا امر بشيء كان امرا

بسببه معه دون الشرط ونسب هذا القول الى المرتضى الموسوي
والرازي وكلام ابن الحاجب في المختصر في اثناء الاستدلال يقتضي ان
ايجاب السبب مجمع عليه وان نفيه للوجوب في غير الشرط الشرعي عما
عداه احتج القائلون بالمذهب **الاول** بانه **لا يمكن ان يتأدى**
الواجب **على وجهه** الذي وقع التكليف عليه **منه وبه** اي من دون
ما يتوقف حصوله عليه وتحقيقه ان ايجاب الشيء يقتضي المنع من تركه
وعدم ايجاب مقدمته التي لا يحصل على الوجه المطلوب منه الا بها يقتضي
جواز تركها وهو يستلزم عدم المنع من تركه فيجتمع النقيضان وهو محال
وقد يحقق بوجه اخر وهو انه لو لم يقتض وجوبه وجوب ما يتوقف عليه
لكان مكلفا بفعله في حال عدم ما يتوقف عليه والمفروض انه لا يحصل
على الوجه المطلوب من دونه فيكون تكليفا بالمحال احتج **الثاني** بان
ايجاب شيء بدليل يدل عليه **لا يتعداه** الى غيره من الامور الخارجية عنه
فايجاب بعضها بدليل ذلك الواجب تحكم والجواب انا ذكرنا
من انه لا يتعداه الى غيره لكن **لا نسلمه فيما يتوقف عليه** حصوله فان العرف
شاهد بان وجوب الشيء يتعدى الى ما لا يتم الا به احتج **الثالث** على وجوب
الشرط الشرعي وعلى عدم وجوب غيره اما الشرط الشرعي فلانه **لو لم يكن**
شرطا لم يجب جميع ما امر به من دونه لعدم الامر به **فيمتنع** حينئذ
وذلك ينفي حقيقة الشرطية **واما غيره** فانه **يستلزم وجوبه** بما وجب
الواجب **تعقله** الى العقل الموجب له والا ادى الى الامر بما لا شعر به وهو
باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عن لوازمه وايضا يستلزم امتناع
التصريح بانه غير واجب ونحن نقطع بامكانه وايضا يستلزم ان يعصي بتركه
ومعلوم ان تارك غسل جزء من الرأس اذا لم يحصل بدونه غسل جميع الوجه
انما يعصي بترك بعض الوجه لا لبعض الرأس وايضا يستلزم صحة قول الكعبي
الملغي في نفي المباح لان فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فيجب وهو باطل
اجماعا وايضا يستلزم وجوب نية المقدمة ولا تجب اجماعا والجواب
عما احتج به لوجوب الشرط الشرعي بانا لا نسلم انه يلزم من حصول المشروط
من دون شرطه الذي يجب ما وجب به **مقتضيًا** لجميع ما امر به **الا اذا دل**

كان ماموراً به بامر آخر لجواز ان يجب بغير ما وجب به المشروط
واللازم ذلك بل اداء الامر المتعلق باصل الواجب فلا نسلم صحة
ما اتى به وان صدق عليه انه اتى بجميع ما امر به بهذا المعنى واما لزوم
الصحة لو لم يكن له شرط او جعله الشارع بامر آخر والجواب
عما احتج به لعدم وجوب غير الشرط الشرعي اما الاول فبانا لا نسلم
انه لزم التعقل لكل واجب على الاطلاق انما يلزم تعقل ما يجب لا قصدا
لا بالواسطة ثم من مقدمة الشرط لا يمكن احد انه فيه هو مشترك الالزام
واما الثاني فبان الشارع لما جعل الفعل موقوفا على الشرط الشرعي
فقد جعله من تتمته فاذا طلب الفعل فقد طلب من حيث هو موقوف عليه
فيه ان جعل الفعل موقوفا عليه لا يعقل الا بخطاب من الشارع خاص
وحينئذ يكون واجبا بالاصالة ويخرج عن المبحث . واما الثاني
فغسل جزء من الرأس مثلا ليس واجبا على كل واجد انما يجب على القادر
على غسل الوجه بدون جزء من الرأس دون القادر وحينئذ لا نسلم
امتناع التصريح بعدم الوجوب في حق القادر ولا بطلان اللازم في
حق العاجز لان امتناعه بات في حقه لوجوبه عليه ضرورة . واما الثالث
فلا نسلم لزوم العصيان بتركه في حق القادر ولا عدمه في حق العاجز
لوجوبه في حقه بالضرورة . واما الرابع فنقول اي القسم البلخي انما يلزم
لو توقف ترك الحرام على فعل المباح ليس كذلك لجواز ان لا يتوقف على فعل
او على فعل غير مباح . واما الخامس فالنية انما تجب فيما وجب بالذات
لا بالعرض والا لوجب نية النية ويتسلسل وهو باطل اجماعا . احتج
الرابع على وجوب السبب بما وجب به الواجب بقوله لوجوده غالبا
اي لوجود الواجب عند وجود سببه بخلاف غيره من المقدمات .
والجواب ان هذا لا يصح في ايجاب السبب لتوقف الواجب عليه
ودليل جار في نفي وجوب ما عداه من الشروط لتوقف الواجب عليها
ايضا لاستلزام عدمها عدمه فان قيل الحجة في نفي وجوب ما عدا
السبب حجة النافي على الاطلاق فقد عرفت بطلانها هذا ما حكي من الاقوال
في هذه المسألة ولو قيل بان الشرط الشرعي لا يجب الا بدليل منفصل

بخلاف سائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فانها تجب بوجوبه لكان
قويا فان الشرط الشرعي لا يعرف كونه شرطا الا بدليل خاص يعرف وجوبه
منه بخلاف غيره من الامور العقلية والعادية فان معرفتها لا تتوقف
على تعريف من جهة الشرع فكان وجوبها مستفادا من وجوب ما توقف
عليها بالتبعية **مسألة المندوب** في اللغة المدعو
اليه قال الجوهري ندبه لامر فانتدب له اي دعاه له فاجاب
وسمي المندوب به لدعاء الشرع اليه واصله المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف
حرف الجر فاستكن الضمير وفي الاصطلاح ما يمدح فاعله اي فعل مكلف
يمدح فاعله فيخرج المكروه والحرام والمباح ولا يذم تاركه فيخرج الواجب فان
تاركه يذم فلا يرد المخير والكفاية لعدم الذم على تركهما في حال فعل الآخر
لا على تركهما مطلقا لان الذم عام لوروده في سياق النفي ولكن الاطلاق
يفهم من الاطلاق قيل والمندوب يرادفه التطوع والسنة
والمستحب والمرغب فيه والنفل وهذا قول اكثر الشافعية
وقال ائمتنا عليهم السلام وغيرهم المسنون والمستحب لا ترادف فان المسنون
بل ما امر به عليه السلام بخصوصه سنة اي امر ندب بان تقوم قرينة
تصرفه عن الوجوب فاما ان يواظب عليه او لا فان واظب عليه
كرواتب الفرائض فمسنون يواظب عليه بل امر به امر ندب سواء فعله تارة
وتركه اخرى ام لم يفعله اصلا فلا يسمى مسنونا ووافق القاضي حسين
وغيره من الشافعية ما ذكرناه في المسنون وسموا ما فعله صلى الله عليه
وآله وسلم مرة او مرتين باسم المستحب وما لم يفعله اصلا باسم التطوع
قالوا لان السنة في الاصل الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع
الزيادة وهذا مجرد اصطلاح لا وجه لما ذكروه من الاحتجاج اذ لا يجب
ملاحظة المعنى اللغوي وان سلم فلا نسلم امتناع ملاحظته اذ يصدق على كل
واحد من الاقسام انه طريقة وعادة وانه محبوب الشارع وانه زائد
على الواجب فلا يمتنع الترادف **مسألة** اختلف في المندوب
هل هو مامور به ام لا فرجح الاول الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ورجح
الثاني الامام الرازي والكرخي وابو بكر فلا يسمى مامورا به الا موضوعا

المشترك بينه وبين المندوب وهو مطلق الطلب فسمي مأمورا
به وسيأتي ان شاء الله تعالى واما كونه مأمورا به بمعنى انه يتعلق به صيغة
الامر حقيقة كانت او مجازا فلا نزاع فيه وجيب بأنه لا يتم الاحتجاج
على الثبوت بانه طاعة وانه مقسوم الى ايجاب وندب لان الطاعة
فعل المأمور به وغيره وقسمته باعتبار تعلق الصيغة وكذا الاحتجاج على
النفي بانه لو كان مأمورا به لكان تركه معصية والجامع لان المراد بالترك
لان المراد امر الايجاب فيهما ومن ثمرات هذا الخلاف حمل
قول الصحابي الراوي امرنا بكذا على الوجوب او على الاجمال في
احتمال التكليف والمختار انه ليس مكلفا به في الاصح من القولين وهو قول
الاكثر خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فانه من احكام التكليف
والنزاع لفظي لان مبنى الاول على ان معنى التكليف الزام ما فيه كلفة
ولا شك ان المكلف اذا فعل المندوب رغبة في الثواب شق عليه ذلك
كفعل الواجب وكان الخلاف عائدا الى تفسير معنى التكليف ولم يتواردا
بالنفي والاثبات على معنى واحد مسئلة الجمهور في اللغة الممنوع
وفي الاصطلاح ما يذم فاعله فيصح الاحكام الاربعة ويراد به التبيح
والحرام مسئلة هل يكون شيء واحد واجبا ومحرما
معا وتحصيل الكلام ان الوجوب والتحريم ان تعدد متعلقهما فلا
خلاف في جوازه وان اتحد جنسا فكذلك ايضا بان يجب فرد ويحرم
فرد كالسجود لله وللصنم الا عند بعض المعتزلة وهم القائلون بان حسن
الفعل وقبحه لذاته وان اتحد شخصا فاما ان تتحد جهة الوجوب والتحريم
اولا ان اتحدت جهتهما منع التكليف به الا عند من اجاز التكليف
بالمحال ومنعه بعض من اجاز ذلك نظرا الى ان الايجاب يتضمن جواز الفعل
والتحريم يتضمن عدمه وهما نقيضان فكان تكليفا محالا في نفسه لوقوع
التنافي في الحكم نفسه لا في المحكوم به وان تعددت جهتهما فهو
المقصود بالبحث والذي فيه الخلاف وقد تحصل الكل ما ذكرناه قوله
كون الشيء بعينه الواحد بالشخص واجبا حراما من جهة محال
الا عند من اجاز تكليف المحال ومن جهتين يجوز ان تعدد

والثاني على ان معناه طلب ما فيه كلفة

المتعلق كذكرنا الامر بالخياطة والنهي عن التكون في مكان مخصوص
ثم خاطه في ذلك المكان فانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي
عن المكان ومتعلق الامر الخياطة ومتعلق النهي القعود في المكان المخصوص
الا اذا اتحد المتعلق مع اختلاف جهتي الوجوب والحرمة فلا يجوز الصلوة
مكلف في موضع مغصوب له فان متعلق الامر والنهي الكون في الحيز وهو
واجب مأمور به من جهة كونه جزء الصلوة المأمور بها ومنهي عنه من جهة
كونه نفس الغصب المنهي عنه فهو ذات المصلي بمعنى جزء الماهية والغصب
بمعنى نفس الماهية فاتحد متعلق الامر والنهي واختلف الجهتان والمنع للقاضي
واحمد بن حنبل والظاهرية وجمهور المتكلمين وروايه عن مالك
فلا يصح ولا يسقط الطلب بادائها في الوقت وقضاؤها يجب اذ الصلوة المأمور
بها مشروطة والجواز لاكثر الفقهاء فيصح وقال القاضي ابو بكر الباقلاني
والرازي لا يصح ويسقط الطلب عندها لا بها اذ قد يسقط الفرض عند
تعاطيه معصية كمن شرب مجنِّنا حتى سقط عنه الفرض وكان كلا
على السقوط حصل عندها لا على ما هو شأن خطاب التكليف من سقوط
الطلب بالاتيان بالمأمور به هذا كلام الباقلاني والملجئ له الى ذلك
التوفيق بين الادلة قال في المحصول اي الرازي لانا بينا بالدليل امتناع ورود
الامر بها والسلف اجمعوا على ان الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوة المؤداة في
الدور المغصوبة لنا انها كصوم يوم النحر في اتحاد متعلق الامر والنهي
واختلاف جهتهما لكونه مأمورا به من حيث انه صوم ومنهيا عنه من حيث
انه يوم النحر فلو كفى تعدد الجهة في صحة الصلوة في الدار المغصوبة لصح صوم
يوم النحر لتعددها ... واجيب بانه لا يكفي تعدد الجهتين مع كون
احد الجهتين لازمة للاخرى لانا انما نقول بجواز اتحاد المتعلق عند جواز
انفكاك الجهتين وصوم يوم النحر لا ينفك عن الصوم بخلاف الصلوة والغصب
فافترقا والجواب ان الفرق بالانفكاك في مثال الصلوة والصوم
انما يتم اذا اريد جنس الصلوة ينفك عن جنس الغصب وهو خارج
عن محل النزاع لكنه لا يتم لهم في الصلوة المعينة وهي الواقعة
في الدار المغصوبة لان الصلوة المعينة غير منفكة عن الغصب والنزاع انما

احتج القائلون بالصحة بأن
هو في آن واحد بالخياطة
السيد إذا أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص ثم
خاطه في ذلك المكان فإنا نقطع بأنه مطيع عاص بجهتي الأمر بالخياطة
والنهي عن المكان ويحسن من السيد ثوابه وعقابه والجواب
أن متعلق الأمر مغاير لمتعلق النهي هنا بخلاف الصلوة فمتعلقهما الأكوان
احتجوا ثانيا بأنها لو لم تصح لكان لاتحاد المتعلق إذ لا مانع سواه
اتفاقا واللازم باطل إذ لا اتحاد فيه فإن متعلق الأمر الصلوة ومتعلق
النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الآخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع إمكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن التعدد والجواب
أنه إذا أريد بالاتحاد كون الشيء الواحد متعلقا للأمر والنهي من جهة واحدة
فالملازمة باطلة قوله إذ لا مانع سواه قلنا ممنوع فإن من الموانع عندنا
كون الشيء الواحد متعلقهما باعتبار جهتين وإن أريدت به ما يشمل الأمرين
فلا نسلم بطلان اللازم وما نحن فيه من الثاني فإن الصلوة في الدار المغصوبة
أحد أجزائها الكون الذي هو الحركة والسكون وهذا الكون بعينه
منهي عنه فأحد أجزاء هذه الصلوة منهي عنه مع الأمر بجميع أجزائها هذا
خلف والصلوة مطلقا وإن انفكت باختيار المكلف عن الكون المعين لكن
الصلوة المعينة غير منفكة والكلام في المعين فثبت اتحاد متعلق الأمر والنهي
في الصلوة في الدار المغصوبة وتعدد الجهة فيها لا يفيد مع اتحاد المتعلق
كما حققناه على أن تعدد الجهة مع اتحاد المتعلق كاتحادها في استلزام الصحيح
لتكليف المحال بيانه أن الحركات والسكنات المخصوصة في الصلوة داخلة
في ماهيتها وشغل الحيز جزؤهما إذ الحركة عبارة عن شغل الجوهر للحيز بعد أن
كان في غيره والسكون عن شغله أكثر من زمان واحد فيكون شغل الحيز
جزء ماهية الصلوة لأن جزء الجزء جزء لكن شغل الحيز فيما نحن فيه حرام فهذه
الصلوة يكون جزؤها حراما لا تكون واجبة لأن النهي عن الجزء نهي عن الكل
والمنهي عنه لا يكون واجبا وتكون واجبة لأن الأمر بالكل أمر بالجزء المتوقف
عليه ويلزم منه إيجاب ما كان جزؤه حراما أعني حراما وهو محال وأيضا لو صحت لو
لعدم القائل بالفصل وجوبها يستلزم وجوب جميع أجزائها وقد ثبت أن

حرامه

بعضها حرام فيكون بعضها واجبا وهو محال لا يقال إيجاب المجموع لا
يستلزم إيجاب جميع الأجزاء لأنه يقال فيكون الواجب بعض أجزاء الصلوة لا
نفسها لأن ما بعضه غير واجب لا يكون كله واجبا لتوقف الكل على الأجزاء
فإذا وجب وجبت وإذا لم يجب لم تجب وإذا لم تكن الصلوة واجبة لم تكن صحيحة
لعدم القائل بالفصل احتج القائلون بعدم الصحة مع سقوط الطلب
أما على نفي الصحة فبما ذكرنا وأما على سقوط الطلب فبإجماع السلف من
الأئمة وهلم جرا على أن المكلف عن أمر الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في
الدور المغصوبة مع كثرة وقوع ذلك منهم وذلك يدل على سقوط الطلب
دلالة ظاهرة والجواب أن دعوى الإجماع الدال على سقوط
الطلب عنده مما لا يكاد لا يتضح إذ لو وجب لما خفي عن الناقلين للصحة القائلين
ببقاء الطلب وكيف يدعى الإجماع مدعي مع مخالفة من لا اعتداد بمخالفتهم
بقول قائل أعني أئمة الظاهرية المعصومة جماعتهم عن الخطأ مع أنه قد أشار
الجويني في البرهان إلى منع الإجماع أيضا بقوله كان في السلف متعمقون في
التقوى يأمرون بالقضاء وقال في التنقيحات أما دعوى الإجماع فيه
مع مخالفة أحمد ففاسد فإذا امتنع لا يأتي تصحيحه بوجه ثم نسبت إمام من أئمة
المسلمين إلى أنه خالف الإجماع ومات ميتة جاهلية إفك وتبديع بناء على مجرد
الوهم ثم إن أحمد ما أنكر أحد فضله في الأمور النقلية فكيف لو أثبت
قضية الإجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة إلى متوسط في
النقليات أو ضعيف ولم يتصل على قرب من المائتين إلى أشباه الناس بحثا
في النقليات المخالط لجهلة الأنباء في مواطنهم هذا آخر الكلام في الصلوة
في الدار المغصوبة وأما الخروج من موضع مغصوب توسطه بدخوله
بمعاداة الشيطان فهو مختلف فيه والجمهور على أنه بشرطه واجب لأنه مأمور
به فلا يكون منهيا عنه ولا لزم المحال وشرطه التوبة وسلوك أقرب الطرق
وأقلها ضررا وإن قولنا استصحاب المعصية على الخارج في حال خروجه
مع القول بوجوبه بغيرها إذ لا معصية إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به
وهذا قول الجويني وقد تسلم أصل النهي تعلق به وما نهض الدليل عليه قال في
البرهان من تخطى أرضا مغصوبة نظر فإن اعتمد ذلك متعديا فهو مأمور

بالخروج وليس خارجا عن العهدة والمظلمة لانه كائن في البقعة المغصوبة
والمعصية مستمرة وان كان في حركاته في صوب الخروج ممتثلا للامر وهذا
يلتفت عن مسألة الصلاة في الدار المغصوبة فانها تقع امتثالا من وجه وعصيانا
واعتداء من وجه فكذا الذاهب الى صوب الخروج ممتثل من وجه عاص
ببقائه من وجه فان قيل ادامة حكم العصيان عليه يلتفت من
ارتكابه نهيا والامكان معتبر في المنهيات اعتباره في المامورات فكيف
الوجه في ادامة معصية فيما لا يتمكن في وسعه الخلاص منه قلنا
تسبب الى ما تورط فيه اختيارا بسبب معصية وليس هو عندنا منهيا عن الكون
في هذه الارض مع بذله المجهود في الخروج منها ولكنه مرتبك في المعصية مع
انقطاع تكليف النهي عنه انتهى كلامه **والقول بتحريمه** اي بحرمة
الخروج المغصوب بشرطه **ابعد** مما قبله بل هو من محال التكليف
لاتحاد متعلق الوجوب والتحريم وهذا القول مروي عن ابي هاشم
نقل عنه انه قال بتحريمه من حيث انه يجامع تصرفا فانه اضرار بالغير وافساد
فيمنع ثم قال وان تاب من ذلك فلا يمكنه الا ان يكون عاصيا بل هو
عاص بعد ملوم مذموم على مقامه في ارض غيره وعلى خروجه عنها ثم قال
وهذا وان كان يشبه الزام المحال لمن لا يمكنه ان يخرج عنه غير
انه يجوز لانه الذي ورط نفسه فيه هذا ما نقل عنه قال الامام المهدي
عليه السلام في المنهاج لعل ابا هاشم يريد انه بدخوله الجا نفسه الى التصرف في ملك
الغير حال توبته فعليه عقاب ذلك الالجاء مع عقاب المعصية فلم يخلص
في حال خروجه عن عقوبة الجائه نفسه في الابتداء الى التصرف في الغصب
عند التوبة ونظير ذلك ما ذكره اصحابنا في تضمين راكب الفرس اذا انفلتت
وخرجت به الى ملك الغير فان ركبها في موضع تعد ضمن ما اتلفت والا
لم يضمن ما ذاك الا لتعديه في ابتداء الامر وهذا عند دخوله المكان
المغصوب عالما بانه اذا تاب لم يخلص عند توبته عن استعمال المغصوب
فيكون عليه عقاب الغصب قبل التوبة وعقاب الجائه نفسه في الابتداء
الى استعمال المغصوب عند التوبة فصار كالعاصي في حال خروجه اذ لم
يخلص من استعمال الغصب في الخروج وهو الذي الجا نفسه الى ان لا يمكنه

التخلص وهذا اقرب ما يحمل عليه كلام ابي هاشم وهو واضح كما ترى
وقد تاوله الجويني بمثل هذا التاويل ولاجل ما ذكرنا من التاويلات كان
الحكم عليه بانه ابعد اقرب من نظمه في سلك المحال وما ذكره الامام المهدي
عليه السلام من التاويل اقرب الى الصواب الا انه لا عقاب في حال الخروج
على الجائه نفسه في الابتداء الا قبل التوبة ولا مساواة بينه وبين راكب
الفرس وان اشتركا في التعدي في الابتداء لان الضمان يجامع التوبة
بخلاف العقاب ويمكن ان يحمل على ان الله قد لا يعلم صحة التوبة من
المتسبب قبل وقوعه كما يقوله عباد بن سليمان والخروج مسبب عن الدخول وكل
واحد منهما معصية توجب التوبة فاذا تاب قبل الخروج لم تصح توبته الا من
سببه وهو الدخول فيكون من قوما عنه انه غير تائب من الخروج ولا
مرفوعا عنه اثمه لعدم حصوله فيكون الخروج محرما لكونه تصرفا في ملك الغير
وواجبا لكونه تخلصا عن ملك الغير وغايته الموافقة لمن يقول بصحة الصلاة في
الدار المغصوبة لتعدد الجهة والقائل بصحتها غير قليل او يحمل على ان الامر
متعلقه مطلق التخلص والنهي متعلقه مطلق التصرف بناء على ان الامر بالمطلق
والنهي عنه ينصرفان الى الحقائق الماهية لا الى ما صدقت عليه من الافراد وهو قول
كثير من العلماء كما يجي ان شاء الله تعالى ولا شك في اختلاف الماهيتين و
حينئذ لا يتحد المتعلقان ووجودهما في جزئي لا يستلزم اتحادهما لجواز تركيبه
من متغايرين او يحمل على انه يريد ان الخروج يسمى عصيانا وان لم يسم فاعله عاصيا كما
تقول جمهور المعتزلة فيمن رمى سهما ثم تاب قبل اصابة الرمي ان فعله يسمى كفرا
ولا يسمى كافرا والعبارة التي نقلناها عنه لا تناسب هذا الاحتمال لكنها عن
نحو ونقلها الغير وجب ابهام كتب اصحابنا المعتزلة والله اعلم **مسألة**
المكروه في اللغة ضد المحبوب وفي الاصطلاح **ما يمدح تاركه** اي فعل يمدح
تاركه فالفعل جنس الاحكام الخمسة وقوله يمدح تاركه
يخرج الواجب والمندوب والمباح **ولا يذم فاعله** يخرج الحرام لا يقال
المباح قد يمدح تاركه ولا يذم فاعله اما انتفاء الذم عن فاعله فظاهر
واما مدح تاركه فباعتبار واجب او مندوب لانا نقول قيد الحيثية
معتبر في التعريفات فالمراد انه يمدح تاركه من حيث انه تاركه وفيه

صوابه المباح

فيما ذكر من حيث انه فعل واجبا او مندوبا لا من حيث ترك المكروه

وهو طاهر ويطلق المكروه على الحرام كمر اصحابنا بكره التنفل في

الثلاثة الاوقات ويطلق ايضا على ترك الاولى كالمندوبات اذا تركت

كقولهم بعد تعداد مندوبات الاستطابة فكره ضد ذلك والخلاف

في كونه منهيا عنه وتكليفا به كالمندوب فمن قال المندوب مامور

به قال المكروه منهي عنه ومن قال المندوب مكلف به قال المكروه

مكلف به ومن نفى ذلك نفى هنا

مسئلة المباح

في اللغة عبارة عن الموسع فيه وفي الاصطلاح ما لا مدح على فعله فيخرج

الواجب والمندوب ولا ذم على تركه فيخرج الحرام والمكروه ويرادفه

الطلق بكسر الطاء والحلال والجائز فيقال هذا جائز اي مباح في

فعله وتركه وقد يطلق الجائز على غير المباح اي على غير المباح فيطلق على ما لا

يمتنع شرعا فيقال هذا جائز اي لا يمتنع من جهة الشرع فيشمل الواجب والمندوب

والمكروه والمباح وعلى ما لا يمتنع عقلا فيشمل الواجب والراجح والمرجوح

ومتساوي الطرفين وقد عد بعضهم الجائز ثمانية معان ذكرها بالاشتراك

والاباحة حكم شرعي عند كل على الاصح وهو قول الجمهور فيهما

والخلاف في الاول لبعض المعتزلة قالوا انها حكم عقلي لان معنى المباح انه لا حرج

في فعله وتركه وذلك معلوم قبل الشرع فتكون الاباحة تقريرا للنفي الاصلي

لا تغييرا فلا تكون من الشرع والجواب ان الاباحة لا تكون دائما تقريرا للنفي

الاصلي كالذبح والركوب على الحيوانات فما ورد به الشرع منها مغير

للنفي الاصلي ففيه ما تبعته الاشارة اليه من الخلاف واما الثانية

فالخلاف فيها لابي اسحق الاسفرايني وهو بعيد وقد حمل على انه اراد انها تتضمن

تكليفا وهو وجوب اعتقاد حلالها لان التكليف طلب ما فيه كلفة ومشقة

ولا طلب في المباح فضلا عن المشقة الكلفة

مسئلة

والمباح ليس مامورا به وهو قول عامة العلماء وقد روي عن ابي القسم البلخي انه

يقول بانه مامور به حقيقة وانه لا مباح في الشرع بل كل ما يفرض مباحا فهو

واجب مامور به قال الامام يحيى حكاها عنه الرازي وغيره ومن حكاها

عنه لا نعرف مذهبا له ولا نجد من اصحابه ولو قالها لم اتلقها عنه اخوانه

المضروب ثم قال والمحكي عنه قوله ان المباح مامور به لكنه دون

المندوب كما ان المندوب مامور به لكنه دون الواجب فهذا الخلاف

هو المشهور عنه وقد نقل عنه العلامة في شرحه على مختصر المنتهى مثل ما نقل

الامام يحيى لنا ان الامر طلب والطلب ينافي الاباحة للزوم

الترجيح المطلوب على مقابله والاباحة تستلزم تساوي الطرفين ولقائل

له ان يمنع التساوي لانه خلاف المفروض والاجماع قيل في الاحتجاج لنا

ودى عن ابي القسم البلخي كل مباح فعله ترك حرام فان السكوت ترك

للقذف والسكون ترك للقتل وهو اي الترك واجب فالمباح واجب

فان قيل ليس تركا للحرام غايته انه لا يحصل الا به اجيب

بان ما لا يتم الواجب الا به يجب بوجوبه فان قيل الفعل ينقسم الى مباح

وواجب بالاجماع ولا شيء من المباح بواجب اجيب بتاويل الاجماع بما

الفعل من غير نظر الى ما يستلزمه من ترك الحرام ولا يمتنع كون الشيء مباحا لذاته

واجبا لما يستلزمه قلنا في الجواب عليه لا نسلم ان كل مباح واجب

لان فعله ترك حرام بل هو اخص منه لامكان فعل غيره اي غير المباح

من واجب ومندوب ومكروه ان قلنا بامتناع انفكاك القادر منا عن

الاخذ والترك وان قلنا بالجواز كما هو الحق فعدم الفعل كاف في الامتثال

قيل بناء على امتناع الانفكاك عن الاخذ والترك هو واجب مخير

والمعنى اصل الوجوب لا كونه واجبا معينا قلنا التخيير انما يكون في امور

معينة بالاتفاق قيل التعيين النوعي حاصل وهو كونه واجبا او مندوبا او

مكروها او مباحا واجيب بانه لا يكفي تعيين النوع بل لا بد من تعيين

حقيقة الفعل كالصوم والعتاق مثلا ولا يحصل ذلك بمجرد اعتبار شيء من

الاعراض العامة على ان المحصور في الوجوب هو الواجب والمندوب والمكروه

والمباح لان كل واحد منها ضد الحرام يرفع حقيقة كل واحد منها كما لا يخفى

مسئلة

يختلف في جنسية المباح للواجب فذهب كثير من العلماء الى انه

جنس الواجب والمختار انه ليس بجنس للواجب وهو اختيار ابن الحاجب

والسبكي وغيرهما والا فلو كان المباح جنسا للواجب استلزم الواجب التخيير

لان الجنس في الفعل والترك هو فصل المباح وهو داخل في قوام الواجب وهو رفع حقيقة

الوجوب قيل في وجه المخالفة اشتراك المباح والواجب في انه مأذون فيه اي في فعلهما واختص الواجب بالمنع من الترك والمأذون في الفعل واختص المباح بفصل تمام حقيقة المباح بل ذلك جنسه ايضا كالواجب ولا يتميز عن الواجب لانا نسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل بعض حقيقته وغيره كالفصل المميز له وهو انه مأذون في تركه من غير ترجيح لاحد الطرفين وقد تأول بعضهم هذا القول بانه اريد بالمباح ما يشمل الواجب والمندوب والمكروه والمباح وهو مرادف للجائز باحد معانيه التي تقدمت وحسن بعض الخلاف لفظيا لان من فسر المباح بالمخير في فعله وتركه من غير ترجيح منع جنسيته ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنسا للواجب والمندوب والمكروه والمباح بالمعنى الاول ايضا لاشتراكها للكل في الاذن واختصاص كل منها بعد بمميز ويتفرع من هذا الخلاف خلاف فيما اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا فروى الفقيه نجم الدين يوسف بن احمد بن عثمان رحمهما الله تعالى عن الهادي والناصر والمرتضى وابي العباس وابي طالب وعزاه الاسنوي الى الجمهور وروى الفقيه يوسف عدم البقاء عن زيد بن علي ومولانا عليهما السلام وابي حنيفة والشافعي وهو اختيار الغزالي في المستصفى والحاصل ان من جعل الجواز جنسا للواجب يقول ببقائه فيكون الجواز حكما شرعيا ومن لم يجعله جنسا لا يقول ببقائه بل يرجع الامر الى ما كان عليه قبل الوجوب من البراءة الاصلية او التحريم وبعد الوجوب بالنسخ كان لم يكن فيكون الخلاف معنويا ومن الناس من يقول بان الخلاف لفظي وليس بصحيح كما بيناه احتج القائلون بالبقاء بان الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ونسخ الوجوب رفع للجزء الثاني وهو لا يستلزم رفع الاول والجواب ان الجواز جنس والمنع من الترك فصل ولا نسلم ان رفع المركب من جنس وفصل برفع فصله خاصة بل رفعه رفع له بكلا جزئيه ولو سلم فالمدعى بقاؤه هو الجواز بمعنى التخيير بين الفعل والترك والذي في ضمن الوجوب هو الجواز بمعنى رفع الحرج عن فعله سواء كان مخيرا في تركه او لا احتج المانعون بانه لو بقي الجواز من دون منع من الترك فاما ان يبقى مجردا او مع فصل يخلف المرفوع والاول باطل لانه جنس والجنس لا يوجد مجردا عن فصل والثاني باطل ايضا لان الفصل الخالف اما ان يكون الاذن في الترك على الاطلاق او هو مع الاستواء او مع كونه راجحا او مع كونه مرجوحا لا جايز ان

يكون مطلقا لاستلزامه المحال وهو كون الباقي مندوبا ومكروها ومباحا او التحكم وهو تخصيص بعض المنسوخات بالندب وبعضها بالكراهة وبعضها بالاباحة وهو تخصيص من غير دليل اذا المفروض عدمه ولا جايز ان يكون واحدا من الثلاثة لا على التعيين ايضا للتحكم لعدم الدليل خاتمة لتتميم الكلام من الاحكام في بيان الرخصة والعزيمة والرخصة في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة في الامر خلاف التشديد فيه ومن ذلك رخص السعر اذا تيسر وسهل وفي الاصطلاح ما افاده قوله الحكم الثابت على خلاف دليل الوجوب او الحرمة لعذر رخصة وفي قوله الثابت اشارة الى ان الترخيص لا بد له من دليل والا لم يكن ثابتا بل ثابت بغيره وهو ما دل عليه الدليل ويخرج بقوله على خلاف دليل الوجوب او الحرمة الحكم ابتداء ومنه وجوب الاطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب ابتداء على فاقدها كما ان الاعتاق واجب ابتداء على واجدها ومنه التيمم عند فقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه فانه من الرخصة ويقوله لعذر ما نسخ وجوبه او تحريمه لان النسخ لا يسمى عندنا رخصة وكذا ما خص من عموم دليل الوجوب او التحريم لان التخصيص يبين ان العام لم يتناوله حقيقة فهو كالحكم المبتدأ وان قلنا انه يتناوله بحسب الظاهر فالتخصيص لا يسمى عندنا رخصة واما ما ورد على خلاف دليل الندب او الكراهة فخروجه عن الرخصة ظاهر ويدل عليه عبارة مختصر المنتهى والفصول وغيرهما مثل قول البعض الرخصة ما ابيح فعله مع كونه حراما وقول آخر الرخصة ما لم يسلم موجبها عن المانع وقول آخر الرخصة جواز الاقدام على الفعل مع قيام المانع وقول آخر الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وتحريم الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وقول آخر ما رخص فيه مع كونه حراما وقيل انه يسمى رخصة ولا يباعد عليه المعنى اللغوي كل التباعد لحصول التسهيل في الجميع والمعتبر الاصطلاح والمشهور في العزيمة انها ما لزم العباد ابتداء بالزام الله تعالى من فعل او ترك ذكره الغزالي والآمدي وغيرهما ولا يدخل فيها الندب والكراهة والاباحة لان الرخصة تقابلها فالمقابلة معتبرة اما بمعنى ما لم يلزم العباد

لعذرٍ لعدم عذرٍ

ابتداءً مطلقا فيدخل فيه ما عدا الوجوب والتحريم ابتداءً واما
بمعنى انها ما لم يلزم العباد ابتداءً لعذرٍ مع بقاء موجب المنع لولا العذر
والمعنى الاول لم يتناول الواجب فتعين الثاني والوارد على خلافه دليل
الندب او الكراهة خارج عنه واعترض بتحريم الصلوة والصوم على
الحائض فانه يصدق عليه تعريف الرخصة وليستا منها فلا يكونان مانعا وقد
يجاب بان الحيض لا يسمى عذرًا فان العذر الذي شرعت له الرخصة
اما دفع تلف او دفع مشقة او دفع حاجة وترك الحائض للصلوة لا يدفع
شيئا من ذلك ولان الرخصة عبارة عن الحكم المبني على اعذار العباد
وهو الحيض مانع شرعي وليس بعذرٍ والرخصة قد تكون واجبة كاكل الميتة
للمضطر والقصر وقد تكون مندوبة وقد مباحا كالفطر في السفر بحسب تفاوت
دون فان عليه لكان اولى
المشقة والحكم الثابت عليهما اى على دليل الوجوب او الحرمة اذ لا
يجتمعان يسمى عزيمة في الاصطلاح واما في اللغة فهو الجد في الامر والقطع
عليه وجعلهما اي الرخصة والعزيمة من القسم الثاني وهي الاحكام
الوضعية تكلف والجاعل لهما من القسم الثاني هو الآمدي لانه جعل
اصناف خطاب الوضع ستة الحكم بالسببية والشرطية والمانعية
والصحة والبطلان والاداء والعزيمة والرخصة فقيل في وجهه لان
الشارع نصب المشقة وخلافها علامة لهما وفيه انهما من الاسباب ولا كلام
فيهما انما الكلام في موجبهما وقيل لان اتصاف الفعل والترك بالرخصة
والعزيمة ثابت بخطاب الوضع باعتبار ان فيهما تعلقا زائدا على الاحكام الخمسة
كما في الصحة والفساد وهذا اقرب في توجيه كلامه النوع الثاني
من الحكم المبحوث عنه ثلاثة اقسام وهي السبب والشرط والمانع وسميت
احكاما وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا او انتفاء
وانما كان هذا النوع ثلاثة اقسام لانه ان حكم على الشيء باستلزام حكم فاما
ان يحكم عليه باستلزام وجوده وجود حكم فالسبب اى فهو المسمى سببا
ومعنى الحكم عليه ان يجعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم كالزنا فانه
حكم فيه بكونه سببا لوجوب الجلد بمعنى انه اذا وجد الزنا وجب الجلد
وقد تكون الاسباب وقتية كالدلوك ومعنوية كالاسكار او يحكم على الشيء

باستلزام وجوده عدم حكم او عدم سبب لحكم فالمانع اى فهو المسمى مانعا
فالمانع حينئذٍ قسمان احدهما ما استلزم وجوده عدم الحكم وهو وصف ظاهرٌ
منضبطٌ يستلزم وجوده حكمةً تقتضي نقيض الحكم كالابوة في القصاص
فان كون الاب سببا لوجود الابن يقتضي ان لا يكون الابن سببا لعدمه
والثاني ما استلزم وجوده عدم سبب الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم
وجوده حكمة تخل بحكمة السبب كالدين في الزكوة عند من جعله مانعا
لوجوبها فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل المال ولم
يدع الدين في المال فضلا يواسى به او يحكم على الشيء باستلزام عدمه عدم
حكم او عدم سبب فالشرط اي فهو المسمى شرطا وهو ايضا قسمان
احدهما ما استلزم عدمه عدم الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يستلزم عدمه
عدم الحكم لا لان المانع يستلزم وجوده عدم الحكم فبالحقيقة عدمه مانع
وذلك لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم كالحول في وجوب الزكوة فان وجوبها
من دونه يؤدي الى الاضرار بذي المال ان وجبت دائما وبالفقراء ان وجبت
مرة فقط والثاني ما استلزم عدمه عدم سبب الحكم كذلك وحاصله
ان في عدمه حكمة تنافي حكمة السبب كالاحصان في سببية الزنا
للرجم فان الحكمة في سببيته الزجر عن ارتكاب ما يوجب اختلاط الانساب
ولو اعتبرت من دون احصان لادى الى كثرة اتلاف النفوس لقوة داعي النفس
من غير المحصن مسئلة الصحة والبطلان توصف بهما العبادات تارة
وعقود المعاملات اخرى وهل ذلك الوصف مستفاد من العقل فيكونان حكمين
عقليين ام من الشرع فيكونان حكمين شرعيين وضعيين هل الحكم بالصحة
والبطلان ووصف الشيء بهما امر عقلي وهو اختيار ابن الحاجب وصاحب
الفصول ومن وافقهما وقيل بل هو شرعي وضعي وهو اختيار الآمدي ومن قال
بقوله وسنذكر وجه كل قول بعد بيان معناهما والصحة هي ترتب الآثار شرعا
وهو اي البطلان نقيضها فهو عدم ترتب شيء من الآثار والاثر للشيء ما يقصد منه
كحل الانتفاع في المعاملات وهو في العبادات موافقة الامر عند المتكلمين
وان وجب القضاء كالصلوة بظن الطهارة الظنية ثم حصل العلم في الوقت
بعدمها لحصول الامتثال مع ظنها وسقوط القضاء عند الفقهاء فلا يوصف

اخص منها مطلقا لا يقال من حيث الوجوب والصحة الاداء اذا كان مسقطا للقضاء فاصلو ويطلق الطرايد صحيحة

الفعل بالصحة الاداء اذا كان مسقطا للقضاء لانا نقول المراد بقوله هناك امرا ثابتا اسقطه

على اول الثاني لا يقال نحن المسقط بفهم ان هناك امرا ثابتا اسقطه دفع وجوبه وهو منافية

الفعل والقضاء لم يجب فكيف يسقط لانا نقول المعنى دفع وجوبه وهو منافية

لفظية واذ قد عرفت ان الصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه اثره في العبادات

والمعاملات فوجه القول بانهما من الاحكام العقلية اما في العبادات

فللعلم الضروري بان العبادة اذا اشتملت على اركانها وشرائطها حكم العقل

بصحتها بكل من التفسيرين سواء حكم الشارع بها ام لا واما في المعاملات

فلان العقد مثلا اذا كان مشتملا على الاسباب والشروط وارتفاع الموانع

جزم العقل بترتب الاثار عليه سواء حكم الشرع بها ام لا فالمستفاد من

الشرع ليس الا كون العقد مثلا مستجمعا للشرائط او غير مستجمع ووجه

القول الاخر انها حكم يتعلق بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا

بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان بذلك وقيل ان الصحة والبطلان

في المعاملات ليسا من الامور العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع لانه

لا شبهة في كونهما من جملة الاحكام الوضعية فيها اذ لا يستراب في ان كون العقد

مستتبعا لاثاره المطلوبة منها يتوقف على توقيف من الشارع بخلاف الصحة

والبطلان في العبادات فانهما ليسا من جملة الاحكام الوضعية بل هما من الامور

العقلية التي لا تتوقف على توقيف من الشارع **فيرادف الفساد البطلان**

في العبادات اتفاقا في غير الحج وفي المعاملات عند الناصر والشافعي وهو مروي

عن الهادي عليه السلام والصحيح عند الشافعية ان الفساد مخصوص بالصلوة

والبيع واما الحج والعارية والكتابة والخلع وغيرها فيفرقون بين الفاسد

والباطل منها **وقيل لا** يرادف البطلان وهذا قول الحنفية وجمهور

ائمتنا عليهم السلام ولكنهم اختلفوا في معناه **فهو عند جمهور ائمتنا ما ترتب المعاملات**

وجب عليه تعيّن بعض احكامه عليها مثلا البيع الفاسد يوجب جواز الفسخ وعدم

الملك الا بالقبض بالاذن ويوجب القيمة لا الثمن وذلك ليست الاثار المقصودة من البيع

فان المقصود منه الملك بالعقد وعدم جواز الفسخ ووجوب الثمن بخلاف الباطل

فانه لا يترتب عليه شيء من الاثار وما ذكر اصحابنا في باطل البيع والنكاح اي التسليط

الحقيقة

المالك والموطوء للجهل لا العقد **والفساد عند الحنفية** في المعاملات

شرع الاصل اي كون الاصل مشروعا **لا الوصف** كما في البيع المشتمل على

زيادة في احد الطرفين في الربويات والمشروط بما لا يقتضيه العقد فانه

ليس باطلا لانعقاده ولا صحيحا لكونه غير مفيد اباحة الانتفاع وفي

اسقط الزيادة والشرط لصح فكان واسطة بين الصحيح والباطل في المعاملات

بخلاف العبادات ولو كان شيء منها مشروعا باصله لا وصفه فلا يكون

واسطة كنذر صوم يوم العيد فانه فاسد عندهم لكونه مشروعا باصله

وهو الصوم لانه امساك عن المفطرات الثلاثة نهارا مع النية وهو حسن

لذاته ومشروع وغير مشروع لوصفه وهو كونه اعراضا عن ضيافة الله ذلك

اليوم وليس واسطة بين الصحيح والباطل بل هو صحيح عندهم ومسقط

لقضائه **والاجزاء** في اللغة النيابة والاغناء وفي الاصطلاح **كالصحة في العبادات**

هو اخص منها مطلقا فلا يوصف به الا العبادات من اداء او اعادة وقضاء

فهو ترتب الاثار المشروعة بموافقة الامر او سقوط القضاء والاعتراض على

التفسير بسقوط القضاء بتعليل لسقوط الاجزاء اذ يقال سقط قضاؤه

لانه اجزاء والعلة غير المعلول فلا يستقيم تفسير تعريف الاجزاء بما هو مغاير

له مردود بان التعريف الحاصل اللازم جائز في الرسم بل واجب

فصل

والمحكوم فيه الافعال المكلف بها وهو الفصل

الثالث من مباحث الاحكام وفيه اربع مسائل **مسألة** في التكليف

بما لا يطاق وبيان الخلاف فيه وتحرير محل النزاع انه لا يخلو اما ان يكون تعلق

قدرة المكلف بالفعل ممكنا ام لا فالاول متفق على جواز التكليف به ووقوعه

وان علم الله انه لا يقع كتكليف الكافر والعاصي بالايمان والطاعة وهذا

غير داخل فيما لا يطاق وان ادخله جمهور الاشاعرة فيه قالوا لو آمن

الكافر واطاع العاصي لانقلب علمه تعالى جهلا وادخل فيه الاشعري ايضا

جميع التكاليف لانتفاء القدرة حال التكليف كما يجيء ان شاء الله تعالى والثاني

وهو المعني بما لا يطاق وفيه النزاع اما ان يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه

كالجمع بين الضدين والنقيضين واعدام القديم والحصول في آن واحد في حيزين

او لا يكون كذلك وانما استحال لامتناع تعلق قدرة المكلف به لذاتها كخلق الاجسام

او عادة كالطيران وحمل الجبل العظيم او لطرو مانع كتكليف
المقيد العدو قال الزين الحنفي اذا عرفت ذلك فالخلاف على اقوال ثلاثة
الاول المنع مطلقا وهو قول عامة الحنفية والغزالي وابن الحاجب من
الاشاعرة والشافعي من الفقهاء الثاني الجواز مطلقا وهو قول
جمهور الاشاعرة الثالث التفصيل وهو المنع في الممتنع لذاته
والجواز في غيره وهو اختيار الامدي ثم ان القائلين بالجواز اختلفوا في
وقوعه على مذاهب احدها النفي مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا
ثانيها الثبات مطلقا وهو اختيار الرازي ثالثها النفي فيما امتنع
لذاته والاثبات في غيره وهو اختيار جمهورهم وقد اختلف نقل اصحاب
الشيخ ابي الحسن الاشعري عنه في الوقوع وعدمه وقد تحصل مما عدا المفصلين
من هذه الاقوال قوله يمتنع التكليف بالايطاق وقيل جائز غير واقع
وقيل واقع ثم ان المانعين مطلقا فريقان قائل بان قبح التكليف بما لا
يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال وقائل باحتياجه الى
الاستدلال فقال الاولون قد حصل العلم الضروري بقبح ذلك في حق المخلوق
قبل الخالق فان من كلف الاعمى بنقط المصحف او من لا جناح له بالطيران
عدّ تكليفه سفها وتخففا وذم عند العقلاء وما ذاك الا لكونه تكليفا بما لا
يطاق فيجب قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول العلة الموجبة لقبحه قال الحاكم
التكليف بالايطاق على سبيل الجملة معلوم قبحه ايضا في حق الله تعالى لحصول
العلة الموجبة لقبحه قال الحاكم التكليف بما لا يطاق على سبيل الجملة
معلوم قبحه ضرورة واشتباهه على بعض العقلاء في بعض الاعيان لعارض لا يمنع
من ذلك بل يستدل عليه بالرد الى ما لا اشتباه فيه • واحتج الاخرون
بادلة منها ان المحال لا يمكن وجوده والخارج من المكلف وكل ما لا يمكن وجوده
فالخارج من المكلف لا يطلب فالمحال لا يطلب اما الصغرى فضرورية واما
الكبرى فلان الطلب عبث قبيح لا يجوز على الله تعالى كما تقرر في مسئلة الحسن
والقبح ومنها ما احتج به ابن الحاجب في مختصر المنتهى ولكنه لا يوافق عموم المدعى
كما لا يخفى وقد استدلوا هنا بالسمع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها وهو وهم لان السمع انما ينفي الوقوع لا

الجواز العقلي احتج القائلون بالجواز مطلقا بانه لو امتنع
التكليف لكان لتعذر حصوله اذ لا مانع سواه لكنه غير مانع
في حقه تعالى لانه انما يمنع الامر بما لا يقدر عليه المكلف اذا كان غرض
الامر حصول المامور به وحكمه تعالى لا تستدعي غرضا البتة فورود الامر
بالمحال ليس لطلبه بل ان كان ممتنعا لذاته فالامر به للاعلام بانه معاقب
لا محالة لان له تعالى ان يعذب من شاء وان كان ممتنعا لغيره فالامر به لما
مر من الاخذ في المقدمات والجواب نسلم ان المانع التعذر ولا
مانع سواه واما كون حكمه تعالى لا تستدعي غرضا البتة فان اردت به غرضا
يعود على الامر من نفع او دفع فهو مسلم ولا نزاع وان اردت به ما يعود
على المامور من المصالح فهو ممنوع للقطع بان احكامه تعالى مراعى فيها المصالح وما
لحمله فهذا الاحتجاج مبني على ابطال التحسين والتقبيح وقد عرفت ثبوتهما ولما
كانت هذه المسئلة مستندا بها منه على مسئلة التحسين والتقبيح اثباتا
ونفيا جعلها الحق لما اوردناه من الاستدلال احتج المفصلون
اما على الجواز في الممتنع لغيره فما احتج به المجوزون مطلقا واما على المنع في
الممتنع لذاته فبان كل مكلف به مطلوب حصوله ضرورة وكل مطلوب حصوله
متصور فكل مكلف به متصور ولا شيء من المستحيل لذاته متصور فلا شيء من
المكلف به مستحيل لذاته وهو المطلوب اما كبرى الشكل الاول فلان طلب الشيء
فرع عن تصوره قطعا واذا انتفى الاصل انتفى ما يتفرع عليه ضرورة واما
كبرى الشكل الثاني فلانه لو تصور لتصور مثبتا ويلزم منه تصور الامر على
خلاف ماهيته لان ماهيته تنافي ثبوته والا لم يكن ممتنعا لذاته فما يكون متصورا
ثابتا فهو غير ماهيته وحاصله ان تصوره ثابتا يستلزم عدم ما يلزمه انه لذاته
يقتضي ان يكون ذاته غير ذاته ويلزم قلب الحقائق وتوضيحه انا لو تصورنا
اربعة ليست بزوج وكل ما ليس بزوج ليس باربعة فقد تصورنا اربعة
ليست باربعة هذا خلف وما قيل من ان الحكم على امتناع الصدق بالكلية له
يستلزم تصوره لان الحكم ثبوت شيء لشيء وتصوره فرع لثبوت ذلك الشيء
وتصوره قطعا مدفوع بانه تصور وقوعا على طريقة التشبيه بالجمع بين
المتنافيين كالسواد والبياض فهو بالحقيقة حكم بان النقيض لا يكون

ان ثبت لهما فهو مركبهم مع اجماع المخلصين وأمّا ما استدل به المخلصون
في الوقوع فما يأتون بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ووجه
الدلالة ظاهر والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ومنه نعرف ان الله
تعالى نفى وقوع التكليف بما لا يطاق وبشيء مما يطاق فيه حرج ووضع المثبتون
بقوله [illegible]
[illegible] بجميع ما جاء به [illegible] فقد صار ابو لهب مأمورا بان
يصدقه في انه لا يصدقه اي لا يؤمن به وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن
فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين او بانه يؤمن و
بالكف عن الايمان وهو جمع بين الضدين على اختلاف الرأيين [illegible] منع
اخبار الله تعالى في حق ابي لهب انه لا يؤمن اما قوله تعالى تبت يدا ابي
لهب وتب فلا يدل عليه لان التباب الخسران وهو قد يزول وان كان
ملتبسا به حال الكفر واما قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب فكذلك لاحتمال ان يكون
صليه بالاحراق لكبيرة اتاها بعد الاسلام واما قوله تعالى ان الذين كفروا سواء
عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فهي لا يدل على دخول ابي لهب فيها
سلمناه ولكن ذلك في حقه فلا نسلم انه كلف بالجمع بين الضدين وانما كلف با
لتصديق بانه لا يؤمن اي لا يقع منه الايمان الشرعي الذي هو فعل الطاعات
واجتناب المقبحات سلمنا انه اريد اللغوي فالتناقض مدفوع [illegible] اي الكلف
بتصديقه [illegible] بما جاء به صلى الله عليه وعلى آله وسلم بل التكليف بتصديقه
واقع فيما بلغه اليه منه ولا نسلم ان هذا مما بلغه اذ لا يجب التبليغ لما انزل
الا الى من له فيه مصلحة من حكم او غيره ولا مصلحة لابي لهب في ذلك وهذه
الشبهة لذلك فيها من قال بوقوع التكليف بما لا يطاق على الاطلاق
ومن قال بوقوعه في الممتنع لغيره لا لذاته فالاولون لانه تكليف بالجمع بين النقيضين
او الضدين والاخرون يمنعون كونه جمعا بين النقيضين او الضدين و
يجعلونه ممتنعا لغيره لانه تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال الايمان
لان خبر الله تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف في خبره تعالى وهو
هو محال فاذا امر بالايمان والحال هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان
مستحيلا لغيره كما يقولون فيمن علم الله تعالى انه لا يؤمن ويستطيع ان

شاء الله تعالى

ان شاء الله تعالى على بطلان عده في المحال **مسئلة** اختلف
في الكافر يكلف الكافر بفروع الايمان فقال اصحابنا والجمهور [illegible]
انه مكلف بالاصل الذي هو الا
[illegible] بالفروع للايمان ومخاطب بها كما
والخلاف في ذلك لجمهور الحنفية وهو مروي عن الاسفرا
ييني من الشافعية وقيل هو ابي اسحق وقيل هو ابي حامد وقيل ان الكافر
مكلف بالنواهي دون الاوامر وقيل ان هذا الخلاف في غير
المرتد واما هو فمتفق على انه مخاطب بالفروع وقيل انه فيما عدا الجهاد من
الفروع واما هو فمتفق على عدم التكليف به لامتناع ما الهم انفسهم واعلم
انه لا اثر لهذا الخلاف في الاحكام الدنيوية للاتفاق على امتناع الصلوة
مع الكفر وسقوط القضاء بالاسلام وانما اثره في الاحكام الاخروية فالقائلون
بخطابه يجزمون بعقابه على ترك الصلوة ونحوها عقابا زائدا
على ترك الايمان والقائلون بعدمه يجزمون بعدم العقاب الا على
ترك الايمان احتج المثبتون لما اشار اليه بقوله [illegible]
بقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى ولله
على الناس حج البيت وجه الاستدلال ان الآيات العامة شاملة لهم والكفر
لا يصلح مانعا من دخولهم لانهم متمكنون من ازالته بالايمان كالحدث
فانه ليس بمانع من التكليف بالصلوة بالاتفاق لان المحدث متمكن من
ازالته احتجوا ايضا بقوله [illegible] على ترك
الفروع وهي كثيرة [illegible] الذين لا يؤتون الزكوة وقوله
تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم
القيمة ويخلد فيه مهانا قال بعض المفسرين تضعيف العذاب لانضمام
الكبيرة الى الكفر وقوله تعالى [illegible] قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين وفيها دلالة على انهم يعاقبون
على ترك الصلوة والزكوة ولا يقال انه تعالى انما حكى عنهم تعليلهم
دخول النار بترك الصلوة والزكوة ومن الجائز ان تكون تعليلا
بخلاف الواقع لحكاية عنهم في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين

وقوله تعالى ما كنا نعمل من سوء ونحوها ومن المعلوم انهم كانوا على خلاف
ذلك ولم يكذبهم في شيء منه فعلمنا ان التكذيب غير واجب لانه يجاب بوقوع
التكذيب في قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم وقوله تعالى بلى ان الله
عليم بما كنتم تعملون ولو سلم ترك التكذيب لا يحسن هاهنا لانه لو كان
تعليلهم دخول النار بترك الصلوة والزكوة كذبا لما كان لحكايته عنهم فائدة
بخلاف ترك التكذيب في المواضع التي حكاها عنهم فانه يحصل لاستقلال العقل
بمعرفة كذبهم فيها وتكون الفائدة من ذكر تلك الاشياء بيان انه مكان تهم وعنا
دهم في الدنيا والآخرة واما هاهنا فلم يكن للعقل مدخل في معرفة كذبهم والله
تعالى لم يبين لنا كذبهم فلو كانوا كاذبين في تعليلهم لم يحصل من حكايته غرض اصلا
ويكون الاية عرية عن الفائدة ولا يصح ان يكون الوعيد على مجرد التكذيب
لاستقلاله ان يكون سائرا لتعيد عليه لما لا اثر في اقتضاء هذا الحكم ويكون
ذكرها عبثا ولا نسلم تاويل المصلين باهل الصلوة لغة ولم نك نطعم المسكين في
ثبوت المدعى احتج النافون بان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع فلا يمكن الا
متثال في التكليف مع الامكان وذلك لان الامتثال اما في حال الكفر ولا يمكن
واما بعده ولا يمكن ايضا لسقوط الامر عنه والامتثال معه و

الجواب

لا نسلم ان الكفر مانع عن الاتيان بالفروع انما يكون مانعا لو كان رفعه مستحيلا
لكنه غير مانع لامكان رفعه بان يسلم ويفعل وعدم امكان الامتثال حال
الكفر يلزم مثله في المحدث والجواب الجواب والجواب ان ذلك ضرورة شرط
وصف الموضوع والضرورة الوصفية لا تنافي الامكان الذاتي احتج المعلون
بان النهي يقتضي ترك المنهي عنه وتركه مع الكفر ممكن والامر يقتضي الامتثال والا
متثال مع الكفر غير ممكن لان النية في الامتثال لا تنتهي وليه الكافر غير معتبرة
والجواب انه يستوي الفعل والترك في امكانهما من الكافر كما بينا
فلا يحتاج الى اعادته **مسئلة** في بيان المكلف به والخلاف فيه
المكلف به في النهي هو فعل من الكف للنفس عن الفعل وهذا قول
جمهور الاشعرية وابي علي الجبائي وابي القسم البلخي وغيرهم وهو مروي عن
القسم الرسي ومحمد المرتضى عليهما السلام وهو قول الدين المنصور بالله قدس
الله روحه لان اي الفعل هو المقدور لا الترك النفل

ليس اثر القدرة ولان العدم ثابت قبل القدرة واستمر ولا يكون الثابت
قبلها اثرا لها قال ابو علي وابو القسم ولان العبد لا يخلوا عن الفعل فلا يكون
المكلف به نفيا محضا لاستحالته فيتوجه الخطاب الى فعل الضد وقيل بل
المكلف به في النهي نفي الفعل وهذا قول ابي هاشم وجمهور المعتزلة والغزالي وا
احد قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وهو اختيار الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام
لانه واقف على اختيار العبد للقطع بان القادر المختار هو من ان شاء فعل
وان لم يشا لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا استمر على عدم مشية الفعل
وكان النفل مما يصح ترتبه على المشية ويخرج عنه من العدم ما لم يشركه لا ولا
بد انه اي النفي ليس اثر القدرة فان استمراره يصلح ان يكون اثرا
لها اذ يمكنه ان لا يفعل فيستمر النفي وان يفعل فلا يستمر وما ذكره ابو علي
وابو القسم مبني على اصل باطل هو عدم جواز خلو العبد عن الاخذ
والترك والاخذ عبارة عن الفعل الذي يباشره الفاعل في الحال والترك
عبارة عن ضد ذلك الفعل لا نقيضه وهو عدم الفعل **مسئلة في بيان**
وجوب تقدم التكليف بالفعل على حدوثه والخلاف في ذلك والمختار ان
التكليف بالفعل قبل حدوثه بوقت يمكن المكلف فيه من معرفة ما
تضمنه ليتمكنه الامتثال وهذا قول عامة العدلية والجويني والغزالي والا
وابن الحاجب وادعى الامدي الاتفاق على جوازه حيث قال اتفق الناس على جواز
التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من اصحابنا وعلى امتناعه بعد
الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته اصحابنا
ونفاه المعتزلة وقال الجويني الذهاب الى ان التكليف عند الفعل مذهب
لا يرتضيه لنفسه عاقل وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري وبعض متابعيه
ان العبد انما يصير مكلفا بالفعل عند مباشرته له قال الرازي والمحوج
قبل ذلك انما يصير مكلفا بالفعل عند مباشرته له قال الرازي ليس
امرا بل هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مامورا ولكنه ما نص في
استدلاله على جواز التكليف بما لا يطاق حيث قال ان التكليف قبل الفعل
دليل تكليف الكافر بالايمان والقدرة غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بما
لا يطاق ثم انا قوله في الامر انه اعلام بانه سيصير مامورا في الزمن الثاني ان

الثاني انه اعلام بانه سيصير مامورا به لكن الامر ليس اعلاما والزام ولا يرد
بالتكليف قبل الفعل الا الالزام به قبله وان اراد انه اعلام بورود امر آخر
في حال الفعل فخلافه معلوم ضرورة على انه حال الاستغناء عن الحاجة الى التعريف ايضا لو
ان تكون صيغة افعل للخبر لا للطلب وتصريح الجويني وغيره بان الاشعري لم ينص على جواز
التكليف بما لا يطاق وانما اخذ له من قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل والثانية
ان التكليف قبل الفعل ... لانه صرح على ان ... وفي هذه المسألة عكس مذهبه
فيها **احتج اصحابنا** بوجوه منها انه لو كان التكليف بالفعل
حال حدوثه لانتفت فائدته لان الفعل حال الوجود ... مستغنيا عن الحث عليه والتعريف
به كما عرفت وهذا معنى قوله ... ومنها ان التكليف
طلب اتفاقا والطلب ... انه طلب يمتنع اجتماعه مع حصول المطلوب يستلزم
ان لا يكون المطلوب حاصلا وقت الطلب تنافيا والا لزم طلب الحاصل وانه محال
واذا كان كذلك لزم ان يكون الطلب منافيا لحصول المطلوب وقت الطلب لوجوب
وجود المنافاة المذكورة بين ... ونقيض اللازم **احتج** الاشعري
ومن وافقه بانه لو وقع التكليف قبل الفعل لكان تكليفا بما لا قدرة عليه
وهو محال بيان الملازمة من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور
كالضرب المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال وثانيهما ان
قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت عدمت عند حدوث المقدور
فلا يكون متعلقا بها واما بطلان اللازم فظاهر **واجيب** بمنع الملازمة
والوجهان المذكوران في بيانها ينتقضان ... بقدرة الله تعالى عندكم
فانها ثابتة في الازل بدون المقدور والا لزم قدم العالم ... او معناها
معنى التمكن من الفعل وانما يعقل قبله وثانيهما ممنوع في جميع الاعراض ولو سلم فلا
نسلم ... لا ... امثاله ... لو سلمت الملازمة فانه يلزم
... حاصة ... اذ يقول كل عاقل لا افعل
حتى اكلف ولم اكلف حتى افعل ويلزم منه ان لا يكون المكلف ...
ان لم يفعل ما امر به والمعلوم من الدين خلافه ويلزم ايضا دخول الخلف
في خبره تعالى ان لم يفعل ... قد جعلوا الامر الثاني اعلاما فقط
فاذا لم يفعله لم يكن مامورا لانه انما يصير مامورا عند مباشرة الفعل

وقد دفعنا

وقد دفعنا ان لا فعل ولا امر ... الاجبار بحصول الامر على مطابق

فصل في بيان المحكوم عليه واحكامه

وهو الفصل الرابع من ابواب الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم المحكوم عليه هو ... وفيه ثلاث مسائل **مسألة** الفهم شرط التكليف
يعني شرط ان يكون المكلف فاهما الخطاب للتكليف اصله وتفصيله فلا يجوز
تكليف الصبي والمجنون الا عند بعض من جوز تكليف المحال واما البعض
الاخر فوافقوا الاصحاب على لزوم تكليف ما لا يطاق بل ... بانتفاء ...
فائدة التكليف وهي الابتلاء لانه انما يتصور الابتلاء بالامتثال وتوطين النفس
عليه من فاهم الخطاب باصله وتفصيله دون غيره وانما امتنع تكليف الصبي
والمجنون لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب كذلك يتوقف على
فهم تفاصيله ايضا وهو متعذر في حق الصبي غير المميز والمجنون واما الصبي
المميز فلما فيه فضل ان الصبي اذا ادرك منافعه ومضاره فيمكن ...
فيما يعود عليه بالنفع وما يعود عليه بالضرر قام عليه ما قام على البالغ العاقل
من المحنة ولزمه ما الزمهم ولا يلزم عليه قول ... منه واقامة
الحد عليه ونحوها قبل ظهور شيء من علامات البلوغ لانها احكام متعلقة بغيره
ولانه لا يعد العلم ببلوغه مبالغ العقلاء ولا علم الامر بالامارات بخلاف
ما يتعلق به من الاحكام فانه يخاطب بها اذا كمل عقله وان لم يعلم الكمال وقيل ان
المميز وان فهم ما لا يفهمه غير المميز على فاهم فهم كامل العقل ونسبته الى غير
المميز كنسبة غير المميز الى البهيمة وان قارب البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين
البلوغ الا لحظة واحدة فلا تكليف عليه ولو كان فهمه كفهمه الموجب
لتكليفه بعد لحظة والوجه انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا
وظهوره فيه على التدريج ولم يوجد ضابط جعل الشارع البلوغ ضابطا
يكون الفهم معه اكثريا وحط عنه التكليف قبله تخفيفا عليه لقوله صلى الله
عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن
المجنون حتى يفيق وقوله يبلغ يحتمل بلوغ درجة التمييز بين المنافع والمضار
ولا يقوم حجة في المطلوب بتقرير هذا القول على هذا الوجه يحتاج عند
من اثبت الحسن والقبح العقليين الى نظر واما شرط الفهم

مسألة [illegible] اذ لا امتثال الا اتيان بالفعل على قصد الطاعة ولا يحصل ممن لا
يشعر له بالامر قصد الفعل امتثالا للامر ولا اى وان لم يشترط الفهم في صح
تكليف البهائم اذ لا مانع تقديري البهيمة الا عدم الفهم وقد فرض انه ليس بما
نع والاول امر باطل احتج من جوز تكليف الغافل من الاشاعرة بانه
لو لم يجز لما وقع لكنه وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بجميع
والجواب ان طلاق السكران ونحوه ليس من قبيل التكليف بل
من قبيل ربط الاسباب اى ربط الاحكام باسبابها كاعتبار قتل الطفل واتلافه
لوجوب الدية والضمان اما على الولي في الحال واما على الصبي بعد بلوغه فاعتبر
طلاق السكران لوقوع الفراق عقوبة له عند بعض اصحابنا وعند الاخرين لا يقع
وقال الامام يحيى بن حمزة الخلاف فيما اذا بقي له بعض تمييز واما اذا صار كالنائم
لا يميز بين الارض والسماء فلا يقع طلاقه وفاقا وحسين لا يجمعهم فيه مطلقا
التكليف مع التمييز احتجوا ثانيا بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون وهذا نهي لمن لا يعلم والجواب ان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ظاهر في مقابلة قاطع فوجب تأويله
فيؤول بانه نهي عن السكر عند قصد الصلوة مثل لا تمت وانت ظالم فان
معناه لا تظلم فتموت وانت ظالم وانما نهى الثمل لثبات العقل عن الصلوة
وسمي الثمل سكرا لانه يؤدي الى السكر غالبا وذلك [illegible] اى لثمل [illegible]
كالغضب فقد قال للغضبان اسكت حتى تعلم ما تقول اى حتى تعلم علما كاملا
وليس الغرض نفي العلم عنه بالكلية

مسألة في تعلق الخطاب بالمعدوم

لا اشكال ان تكليف المعدوم بمراد ايقاع الفعل منه في حال
عدمه مستحيل ضرورة واتفاقا وانما الخلاف في تعلق خطاب الله به في حال
عدمه فعند ائمتنا والمعتزلة ان [illegible] لا يجوز ان يتعلق بالمعدوم
حال عدمه لانه اى الخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام
ولا فهم للمعدوم خلافا للاشعرية فانهم اوجبوا تعلقه بالمعدوم [illegible]
بناء على قدمه اى قدم الخطاب ومعنى تعلقه به بان المعدوم الذي علم الله
تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه
ويفعله فيما لا يزال وفي كلامهم تردد في ان معناه ان المعدوم مأمور

في الازل

في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس
بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأ
مورا وهذه القاعدة [illegible] والحاصل
في هذه المسألة ان ارباب الملل والمذاهب اجمعوا على ان البارى تعالى متكلم و
لكنهم اختلفوا في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فقالت الحنابلة والحشوية
كلامه تعالى حروف واصوات قديم قائم بذاته وبالغوا حتى قال بعضهم الجلد
والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف ووافقهم الكرامية في المعنى وخالفوهم
في القدم فقالوا انها حادثة قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى
ووافقهم الاشاعرة في القدم وخالفوهم في المعنى فقالوا كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ووافقهم اصحابنا والمعتزلة في المعنى و
خالفوهم في القدم والقيام بذاته تعالى فقالوا كلام الله تعالى حروف واصوات حادثة
ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقه في جرم غيره ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام
فان قيل لا يلزم بمجرد خلق الكلام ان يوصف بكونه متكلما كما لا يلزم
من خلق الجسم ان يوصف بكونه متجسما قلنا خلق الكلام مخصوص من بين
انواع الخلق باسم التكلم فيكون المتكلم خالق الكلام بلا اشكال واستدل على
ذلك بوجوه كثيرة حاصلها ان كلام الله تعالى هو المؤلف من الحروف المسموعة والا
شاعرة لا ينازعون في حدوث المؤلف منها كما صرحوا به في بيان ادلتها [illegible]
ولا حاجة الى ذكرها واستدل الاشاعرة بان المتكلم من قام به الكلام لا
من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى
متحركا وان الله تعالى لا يسمى بحلول الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول
انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان
موجده حقا هو الله تعالى وحينئذ فالكلام القائم بذات البارى تعالى لا يجوز
ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له
ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من الكلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه
فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون
قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما لا يكون قديما

في بعض الاحكام

والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين أن يكون هو المعنى إذ لا مالك
يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي نسميه بالكلام النفسي فإن من يورد صيغة
أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها
بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده
ولا يختلف باختلاف العبارات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع هو الذي نسميه
كلاما نفسيا وحديثا هذا إذا لستم بخراسات الكلام النفسي أوردناه مبسوطا
ولا يخلو هو أعني عن خلل فمن ذلك قولهم المتكلم من قام به الكلام إلى آخره
قال السيد المحقق الكلام هيئات وكيفيات عارضة للصوت القائم بالهواء
المتحرك حركة مخصوصة فهي تكون الكلام قائما بالهواء والهواء ليس قائما
بالمتكلم حتى يقال إنها قائمة قائم بالمتكلم بالواسطة فإن نسبة الكلام إلى
المتكلم ليس لقيامه به بل لأنه يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض وكذا الكلمات
والتركيب وعلى هذا لا يصح تفسير المتكلم بمن قام به الكلام بل بمن قام به التكلم
الذي هو التعيين والتمييز ونظير ذلك أن المتعلم من قام به التعلم لا من قام به
العلم لظهور أن مبدأ الاشتقاق فيهما هو التكلم والتعلم لا الكلام والعلم
ولما ظهر فساد مبنى الكلام ظهر عدم صحة قولهم وحينئذ فالكلام القائم إلى آخره
واندفع ما ذكره السيد المحقق في حاشية الكشاف من أنه يمكن أن يتمسك بها
على إثبات الكلام النفسي فيقال دل الشرع أن الله تعالى متكلم والمتكلم
من قام به الكلام على قاعدة اللغة في المشتقات فلا بد أن يكون الكلام
قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والعبارات حادثة فله كلام مغاير
للألفاظ والعبارات قائم بذاته انتهى كلامه ومن ذلك قولهم فالمعنى الذي يجده في نفسه
إلى آخره والكلام أنا لا نتعقل أنه أمر وراء العلم في الخبر والإرادة في
الأمر ونحوه والكراهة في النهي وفي بعض حواشي شرح العقائد أن المقام
مقام الإبهام والذي يخطر بالبال هنا أن يقال إن المعنى الذي يجده موافقا
لا يتعلق العبارات ومدلولها فإن قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام
إلى غير ذلك تعبيرات عن واحد ولا يمكن إنكاره ولا
شك أن مدلولات الألفاظ متغايرة ولا شك أن ذلك عين مدلول الألفاظ ثم إن
المتأمل في المشبه بصور الأطراف والنسبة البتة ولا نجد ذلك المعنى

عند

عند علمه بقصد الإخبار ثم قد يقصد فيجد ذلك المعنى مع علمه بوقوع النسبة
ولنسلم ذلك المعنى مناسب للعلم وأن الأمر يعبر عن الحالة الذهنية والإنكار مكابرة
وأورد عليه أولا أنه لا خفاء في أن المدلولات المطابقية للعبارات المذكورة
متغايرة وأنها حكايات عن واحد والمدلولات المطابقية للعبارات المذكورة
ليست عين ذلك الواحد لكن ما ذكره مخالف لما صرحوا به من أنه مدلول
الكلام اللفظي ثم لا نسلم أن ذلك الأمر غير الإذعان بقيام زيد
في الصورة المذكورة والإذعان به علم تصديقي لا محالة وأما الشاك فلا يجد
هذا المعنى بل شبهه وقوله ثم قد يقصد فيجد إلخ إن أراد قصد الإخبار
والحكاية عما في ضميره فلا نسلم أنه يجد ذلك المعنى الواجب الذي هو الإذعان
ولو سلم فلا يجب به قطعا بل الذي يجده عند القصد المذكور هو الحكاية عن
كونه شاكا في وقوع النسبة وقوله مع عدم علمه إلخ غير مسلم والشاك
ظاهر فلم يلزم أن لا يكون ذلك المعنى شيئا من العلوم كما خيله وثانيا أنه لا
خفاء أن الأمر تعبير عن الحالة الذهنية لكنها الإرادة لا غيرها وكذا النهي
عن الكراهة لا غيرها وبالجملة لا نسلم أنهما تعبير عن غيرهما والله الموفق
للصواب

مسألة في بيان أن العالم بفوات شرط وقوع
المأمور به في وقته هل يصح أن يأمر به كأمره تعالى لزيد بالصوم غدا
مع علمه بأنه يموت قبله فذهب أصحابنا والمعتزلة والجويني إلى امتناعه وهذا
ما أراد بقوله لا تكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وقته وقد
الجم الغفير من الأشاعرة الحجج أن أما مع جهل الآمر بانتفاء شرط وقوعه عند
وقته كأمر السيد لعبده بخياطة الثوب في الغد فلا خلاف في جوازه احتج
أصحابنا عما أفاده بقوله لأنه أي الأمر بما هذا حاله أمر من لا يعقل على الإتيان
بما كلف به وأمر من لا يعقل مع العلم بأنه لا يفعله قبيح لأنه تكليف بما لا يطاق
كما سبق قيل لو صح ما ذكرتم أن لا يصح مع جهل الآمر بعدم الشرط إذ عدم العلم
~~وأجيب~~ بأن المانع بالنظر إلى المأمور حاصله ولا أثر فيه لعلم الآمر
وجهله وأجيب بأن المانع القبح وقد أشرنا إلى أنه لا قبح مع
الجهل من الآمر بوقوع الشرط وثانيا بأنه إما أن يراد من الجد فعل المأمور
به أو توطين نفسه على الفعل والترك وقبح لأنه إن كان الأول فهو عبث

لا يصدر من الحكيم الثاني هو تعريض للمكلف لا ينال الثواب المكلف به فعل المامور به والمفروض انه غير وهو توطين النفس على ان الفعل بان المراد توطين النفس للامتثال يرجع بما له الى الوفاق بان لا تكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته لان المكلف به المراد حصوله التوطين ولم ينتف شرطه وهو ظاهر احتج القائلون بالجواز بانه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه لم يعص احد ابدا واما اللازم فلانه لا يكلف عاص بالفعل بترك المكلف فقد عدم شرط من شروط ما كلف به كالارادة من الله تعالى او من العبد اما ارادته تعالى فلاستحالة تخلف المراد عنها فاذا لم يرده فقد علم عدم وقوعه فيستحيل وقوعه فلا تكليف به فلا معصية واما ارادة العبد فلانه اذا لم يفعل لم يرده فلا تكليف به لعلم الله بانتفاء ارادته التي هي من شروطه فلا معصية وبطلان اللازم متفق عليه وثانيا بانه لو لم يصح التكليف بالمتنازع فيه لما علم تكليف اي لما وقع لاحد من المكلفين العلم بانه مكلف بما امر به اما الاولى فلانه مع الفعل وبعده وقبله سواء فعل او لا ينقطع التكليف وقبله لا يعلم الجواز انه لا يوجد احد شروطه واما الثانية فبالضرورة والجواب عن الاول من الشبهتين ظاهر لان المراد بالشرط ما خرج عن مقدور المكلف واما الداخل في مقدوره فيجب بوجوب المشروط به كما عرفت فتوجيه المنع على الملازمة ظاهر لجواز ان يعيّن لانتفاء شرط مقدور له وما ذكر فيه بيانها غير صحيح اما قولهم باستحالة تخلف المراد عن ارادته تعالى فانما هي في غير افعال العباد التي على اختيارهم واما ما ارادته تعالى منها كالطاعة فلم يرد ايقاعها على الاطلاق بل اراد ايقاعها باختيارهم فاذا انتفى اختيار المكلف للفعل لم تنتف ارادته تعالى لصدورها منه وسيجيء لما ذكرناه زيادة ايضاح وتحقيق واما قولهم في ارادة العبد فقد منع المصنف بما حققناه وجواب الثاني بمنع الثانية وهو بطلان اللازم لان العلم التحقيقي الذي لا يحتمل النقيض والا يكن المراد ذلك بل الاعتقاد الجازم سواء كان مطابقا او لا فالاولى وهي الملازمة ممنوعة لجواز ان يجزم المكلف ببقائه الى وقت التكليف لغلبة الامل او يجزم بالتكليف قبل وقته لاعتقاد جوازه ومن هنا انقطع الحصول

العلم فجعلوا المقدمة الثانية ضروريه ولما فرغ من المقدمة وما يتبعها من الابحاث المحتاج اليها في هذا العلم اخذ في بيان مقاصده وقدم الكتاب لانه اصل الادلة الشرعية والسنة على الاجماع لانها اصله والاجماع على القياس لسلامته عن الاختلاف المقصد الاول في الكتاب والكتاب اسم للقرآن غلب عليه من بين الكتب في عرف اهل الشرع كما غلب على كتاب سيبويه في عرف اهل العربية وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة من جنسه خرج الكلام الذي لم ينزل كالمكتوب في اللوح المحفوظ ولم يرد فيه علوا القول بانه حقيقة وما انزل لا للاعجاز كسائر الكتب المنزلة على الانبياء والاحاديث الربانية والمراد بالسورة بعض من الكلام المنزل مترجم اوله وآخره توقيفا مسمى باسم خاص يتضمن ثلاث ايات وقوله من جنسه اي من جنس ذلك الكلام في البلاغة والفصاحة وعلو الطبقة وصح بالمضاف لعبد صدق التعريف من دونه على ابعاض القرآن وخروجها لا يناسب لا لان الاستدلال انما هو الا يعارض لها المجموع من حيث هو مجموع والاعجاز انما ذاتي لحقيقة القرآن او لانه يبين لها لان من يعقل القرآن وعرف حقيقته الاعجاز علم لزوم الاعجاز له قطعا بل من تحققه على ما ينبغي علم انه معجز فاقل احوال الاعجاز ان يكون لازما بينا للقرآن اما بالمعنى الاخص وهو ان يكون مجرد تعقل الملزوم كافيا في تعقل اللازم او بالمعنى الاعم وهو ان يكون تعقل الملزوم واللازم كافيا في الجزم باللزوم وعدم تعقل الاعجاز لعدم تعقل حقيقة القرآن كما هو شان عوام المؤمنين لا يقتضي ان لا يكون بينا فاندفع ما قيل من ان كونه للاعجاز ليس لازما بينا فضلا عن ان يكون ذاتيا وقد يندفع ايضا ما قيل من ان معرفة السورة يتوقف على معرفته فيدور بان السورة اسم لكل مترجم اوله وآخره مسمى باسم خاص من الكلام المنزل قرآنا كان او غيره قال في الكشاف ومن سور الانجيل سورة الامثال مسئلة لا خلاف بين الامة في اثبات البسملة في اوائل السور خطا في المصحف الا في اول سورة التوبة واما الخلاف في كونها قرآنا فنحن جمهور السلف والشافعية وابن كثير قارئ مكة قالون انها قراء المدينة وعاصم في الكسائي من قراء الكوفة ان البسملة منه اي من القرآن في اول كل سورة سواه وهو اجماع اهل البيت عليهم السلام وروي في الجامع الكافي انها

المقصد الاول من مقاصد هذا الكتاب

بحث البسملة من القرآن

من اكابر اهل البيت عليهم السلام
عن علي عليه السلام وابن عباس وعدة جماعة من الصحابة ونرواه ايضا عن ابي بكر وعمر وعمار وابي هريرة
استغنينا باجماعهم عن تعداده ورواه ايضا عن
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن الزبير وعن ابي عبد الله الجبائي وبن جعفر
وسعيد بن جبير وطاوس ومجاهد والزهري وابي عاصم **و** عن بعض السلف
كابي وانس وغيرهما ومالك وابي حنيفة والثوري والاوزاعي **نفيها**
اي نفي كونها من القران **و** عن ابن المسيب ومحمد بن كعب **اثباتها** اية
في الفاتحة والنفي عن غيرها وهو رواية عن الشافعي قال لو وله في باقي
السور قولان فمنهم من حمل القولين على انها هل هي اية مستقلة ام هي
مع ما يليها من كل سورة اية قال التفتازاني وهذا هو الاصح لكون
نظمه واجتهاده في بيان اخر الاية وتعيينها لا في كونها قرانا وعن احمد
بن حنبل وداود وهو الذي من الرازي من الحنفية انها اية مستقلة نزلت
للفصل بين كل سورتين فهي اية واحدة لاماية وثلث عشرة اية وعليه جمهور
المتأخرين من علماء الحنفية وهذا معنى قوله **او مستقلة** فهذه اقوال
اربعة   واعلم ان من لم يوافق لا ذكر من القراء كابي عمرو وقالون والبصرة
وحمزة من قراء الكوفة وورش من قراء المدينة وابن عامر قارئ
اهل الشام يحتمل ان يكون رايهم موافقا للقول الثالث والرابع اذ
لا خلاف بين القراء السبعة في اثباتها تلاوة في اول فاتحة الكتاب
وفي اول كل سورة بجنبها الثاني ما خلا سورة التوبة وانما يختلفون
في اثباتها في اوايل السور مع وصل التلاوة فمن ذكرناه موافقا لاهل القول
الاول يثبتها وصلا ايضا وقولا انما يحذفها مع الوصل بما قبلها **لنا**
في اثبات القول الاول ادلة منها **اجماع الخيرة** من الصحب صلى الله عليه
وآله وسلم واجماعهم حجة لما يجي ان شاء الله تعالى من الاحتجاج على حجيته
ومنها **وضعها في المصاحف** الا انها وقع البالغة في تجريدها عما
سوى القرآن حتى لم يثبت آمين ومنع قوم من العجم ولو لم تكن من القرآن
لما كتبها بعض ولا بكر على كاتبها ولو نادرا لقضاء العادة بذلك **ومنها قضا الاخبار** المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن اصحابه
بذلك اي بكونها من القرآن فمن ذلك ما روى في الاحكام عن النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال كل صلوة لا يجهر فيها بسم الله الرحمن الرحيم

ثلاث آيات ونصف وللعبد ثلاث آيات ونصف قلنا يحتمل
تعد البسملة اية ولا تعد انعمت عليهم وهذا اولى رعاية لتشابه
المقاطع و[illegible] غير صفة او بدل و يختل الكلام بجعله منقطعا عما قبله
لان طلب الاهتداء لصراط المنعم عليهم لا يجوز الا بشرط كون المنعم عليه
لا معصوبا عليه ولا ضالا لابد ليد قوله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله
كفرا فهذا المجموع كلام واحد قلت وهذا صحيح ويؤيده
قول ابي [illegible] فان السابعة اذ لو كان انعمت عليهم اية لما سال ولكنه
بعض امر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الحمد لله رب العالمين سبع
آيات احداهن بسم الله الرحمن الرحيم وحينئذ يكون التنصيف
باعتبار المعنى لا باعتبار عدد الآيات سواء عدت البسملة اية او لم تعد
وروى انه صلى الله عليه وآله وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم اية في كتاب
الله قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي صلى الله عليه وآله
واخرج الواحدي عن نافع عن ابن عمر قال نزلت بسم الله الرحمن الرحيم
في كل سورة واخرج الدارقطني وابو نعيم والحاكم في تاريخه من وجه
اخر عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال كان
جبريل اذا جاءني بالوحي يلقي علي بسم الله الرحمن الرحيم واخرج البيهقي من
وجه ثالث عن نافع عن ابن عمر انه كان يقرأ في الصلوة بسم الله الرحمن الرحيم
فاذا ختم السورة قراها ويقول ما كتبت في المصحف الا لتقرأ   وروى
عن عبد الله بن المبارك انه قال من تركها فقد ترك مائة وثلث عشرة اية
وروى عن ابن عباس وابن عمر وابي هريرة مثله   وروى الشافعي ان معوية
قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يكبر عند الخفض
الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت
من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم واين التكبير عند الركوع والسجود
ثم انه اعاد الصلوة مع البسملة والتكبير قال وكان معوية شديد
الشكيمة والشوكة فلولا ان الجهر بالبسملة كان مقررا عند كل الصحابة لم
يجسروا على ذلك وفي روايته ان معوية سها في ام القرآن ولم يقم في السورة
التي بعدها فقيل اسرقت الصلوة ام نسيته فاعاد وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

للسورة التي تعد ام القرآن وعن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن
فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها وعن ابي هريرة قال
كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد اذ دخل رجل فافتتح الصلوة
وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم
من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته
فانه لا صلوة الا بها وعن ابن عباس انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله
لا يعرف ختم سورة وابتداء اخرى حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم
واخرج ابو داود والحاكم والبيهقي والبزار من طريق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس
قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه
بسم الله الرحمن الرحيم زاد البزار فاذا نزلت عرف ان السورة قد ختمت
واستقبلت او ابتدأت سورة اخرى واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس قال كان المسلمون لا يعلمون انقضاء السورة حتى
تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان السورة قد انقضت
اسناده على شرط الشيخين واخرج الحاكم من وجه آخر عن سعيد بن جبير
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا جاءه جبرئيل فقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم علم انها سورة اسناده صحيح وعن سعيد بن جبير
انه قال كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يعرفون انقضاء
السورة حتى تنزل بسم الله الرحمن الرحيم فاذا نزلت علموا ان قد انقضت
السورة وعن ابن مسعود كنا لا نعرف الفصل بين السورتين حتى تنزل بسم الله الرحمن
الرحيم واخرج البيهقي في الشعب وغيره من طريق كنا لا نعلم فصل ما بين السورتين
الى آخره واخرج مسلم عن انس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذات
يوم بين اظهرنا اذ اغفى اغفاءة ثم رفع رأسه متبسما فقال انزلت علي آنفا
سورة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر الحديث فهذه الاحاديث
تعطي التواتر المعنوي بكونها قرآنا منزلا في اوائل السور فان قيل اذا ثبت
البسملة انه من كل سورة فما وجه ما روي عن ابي هريرة ان النبي صلى
الله عليه وآله وسلم قال في سورة الملك انها ثلثون آية وفي سورة الكوثر

انها ثلث آيات مع ان العدد حاصل بدونها فقد اجيب بانها
اما ان تعد مع ما بعدها آية في بعض السور واما ان يراد ما هو خاصة
الكوثر ثلث آيات فان البسملة كالشيء المشترك فيه بين السور
احتج النافون لكونها من القرآن بانها لو كانت قرآنا في اوائل السور
لتواترت لكنها لم تتواتر اما الاولى فلقضاء العادة بتواتر تفاصيل مثله
واما الثانية فلوقوع الاختلاف اجيب بان **عدم
تواترها قرآنا ممنوع** فان بعض القراء السبعة احدها ويلزم من تواترها
تواترها والاختلاف لا يستلزم عدم التواتر فكثيرا ما يقع لبعض الباحثين
ولا يقع لمن لم يبحث كل البحث **ولو سلم** عدم تواترها قرآنا **فتواتر المحل**
اي ثبوتها في المحل **كاف** في كونها قرآنا ولا شك ان البسملة قد تواتر
نقلها في اوائل السور كتابة في المصحف وتلاوة على الالسن **واما**
ما احتج به اهل القول الثالث من **بعض الاخبار بكونها من
الفاتحة** وقد سبق ذكر بعضها **وما تمسك** به اهل القول الرابع من
كتبها في المصاحف **بغير انكار السلف** وكانت قرآنا والا لا نكر
ولو لا ذلك لما عرف من تشدد بعدهم في تجريد المصحف من كل ما ليس
من القرآن ولم تقم حجة على كونها آية من اول كل سورة فكانت آية
واحدة لا مائة وثلث عشر آية **ولا يثبت المطلوب** اما الاول
فلان تخصيص الفاتحة بالذكر لا ينفي ما عداها ووجهه ان
قريشا كانوا في بدء الاسلام يهزؤون من قرائتها كما روي عن ابن عباس
انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قرأ بسم الله
الرحمن الرحيم هزأ منه المشركون وقالوا محمد يذكر اله اليمامة في الكبير وفي
الاوسط وعن سعيد بن جبير قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وكان المشركون يهزؤون بمكاء وتصدية
ويقولون محمد يذكر اله اليمامة وكان مسيلمة الكذاب يسمى رحمن
فانزل الله تعالى ولا تجهر بصلوتك فيسمع المشركون فيهزؤا بك
ولا تخافت عن اصحابك فلا تسمعهم ورواه ابن جبير عن ابن عباس وربما
كان بعض الصحابة لا يجهر بها في الصلوة خوفا من الهزؤ وورد الاحاديث

رواه الطبراني

بحث تواتر القراءات السبع والخلاف فيها

فيها لكونها جزءاً من الصلوة لانتم الا به وامّا الثاني فلقيام الحجه كما سبق

مسألة في تواتر القراءات السبع والخلاف في ذلك وهي ما نسب الى القرّاء السبعة على الصحيح وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وعاصم وحمزه والكسائي والمختار ان **القراءات السبع متواترة** اي كل فرد منها متواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم **اصلاً** وهو جوهر اللفظ كملك ومالك **وهيئة** كالتفخيم والترقيق وتخفيف الهمزه واصل المد والاماله وهو قول الجمهور وقيل ليست متواترة لا اصلاً ولا هيئة وهو اختيار صاحب الكشاف وغيره وقال ابن الحاجب والعضدي الاصل متواتر لا الهيئة احتج الاولون بان العادات قاضيه بان الامر المهم العظيم تتوفر الهمم والدواعي على اشاعته ونقل تفاصيله متواترا وكل واحد من ملك ومالك من القراءات فيجب تواتره وتخصيص احدهما بالتواتر وكونه من القرآن تحكم باطل وايضاً **للقطع بانه يسمعها** اي يسمع كل واحد من القراءات السبع **اهل كل عصر من سابقيه** اي سابقي ذلك العصر بلا **حصر** لمرتبة من مراتب التواتر اذ لم يزل التعليم والتعلم في الامة في الاقطار الشاسعة لكل واحد من القراءات السبع بعلم ذلك ولا يمكن انكاره واشتهار بعض بعض لا يوجب اختصاصه به احتج الثاني بان اسناده احادي اذ لم يوجد في كتب القراءات الا اسناد واحد عن واحد **والجواب** انا لا نسلم ان اسناده احادي اذ لا يلزم حصر اهل التواتر والا لزم ان لا يحصل العلم بالامم الماضيه والاقطار النائيه الا بحصر كل مرتبه من مراتب الناقلين وتدوين عدد في كل مرتبة يحيل العقل تواطيهم على الكذب وهو باطل قطعاً احتج ابن الحاجب بان ما كان من قبيل الهيئة كالمد والاماله يبعد ان يصدق عليه بعض القرآن فلا يلزم تواتره بخلاف جوهر اللفظ كملك ومالك ونحوه فيجب تواتره **والجواب** ان تواترها اصلاً لا هيئة باطل لان الاختلاف في اللفظي والادائي سيان في نقلهما فاذا ثبت تواتر ذلك ثبت تواتر هذا **اذ لا يقوم اللفظ الا بهيئته فان تواتر تواتر**

بحث الخلاف في القراءة الشاذة

قال الجزري ولا نعلم احدا تقدم ابن الحاجب الى ذكر الحق ان اصل المد والاماله متواتر لما ذكرناه **لا التفخيم** بل **لا خلاف** فيه من الناس وعدم شيوع شيوع اصله **مسألة** اختلف في العمل بالقراءة الشاذة وهي ما نقل احاداً غير متواتر كقراءة ابن مسعود وحفصه وغيرهما فحكى ابن الأثير والزهري والحنفيه والمزني وبعض الشافعيه **ان الشاذ يعمل به في الفروع كالاحاد** وهو قول الشافعي وصححه ابن السبكي اذ الراوي عدل ولا يمكن **الحمل على انه توجبا ليس** للروايه ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته وقد احتج كثير من فقهاء الشافعيه على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما والجمهور من اصحابنا والحنفيه والشافعي في احد قوليه على وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة متتابعات وعن عطا ومالك وبعض الشافعيه والجاجلي وابن الحاجب **لا يجوز العمل به** والمشهور هو الاشهر من قولي الشافعي لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به اذ لم ينقل خبراً وهو شرط العمل ولا عبرة بكلام غيرهما فلا يحتج فيه اصلا **قلنا** لا نسلم انتفاء خبريته للاتفاق على انه لا يشترط في الخبر تصريح الراوي له بكونه خبراً **والخطأ** الواقع من الراوي انما هو في الوصف بالقرآنيه وانما يبطل العمل اذا كان في المتن لا في الوصف **مسألة** هي اي القرآن فيه **محكم ومتشابه** قال الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات وقد حكى ابن حبيب النيسابوري في المسأله ثلاثة اقوال احدها ما ذكرناه وهو الصحيح وثانيها انه محكم كله لقوله تبارك وتعالى كتاب احكمت آياته وثالثها انه متشابه كله لقوله تعالى كتاباً متشابهاً **والجواب** عن الآيتين ان المراد باحكامه اتقانه وعدم تطرق التناقض والاختلاف اليه وبتشابهه كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والاعجاز وقال بعضهم الايه لا تدل على الحصر في الشيئين اذ ليس فيها شيء من طرقه وقد قال تعالى لتبين للناس ما نزل المبهم والمحكم لا يتوقف معرفته على البيان والمتشابه لا يرجى بيانه وهو بناء على ان المحكم مقصور على النص والمتشابه على ما لا يمكن الاطلاع عليه والصحيح خلافه **فالاول** وهو **المحكم متضح المعنى والثاني** وهو **المتشابه** مقابله

بحث الخلاف في المحكم والمتشابه

أي غير متضح المعنى لأن اللفظ الذي يعبر عنه إما أن يحتمل غيره أو لا الثاني
النص والأول إما أن تكون دلالته على أحدهما راجحة أو لا الثاني المجمل
والأول إن كان المراد فيه الراجح فهو الظاهر وإلا فهو المؤول فالمشترك
بين النص والظاهر هو المحكم والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه
وذلك لأنه تعالى أوقع المتشابه مقابلا للمحكم فيجب أن يفسر بما يقابله ويؤيده
أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لأنه تبارك وتعالى فرق ما جمع في معنى
الكتاب بأن قال منه آيات محكمات وأخر متشابهات وأخبار عن المحكمات
بأنها أم الكتاب يدل على أن المتشابهات ترد إليها وتفرع منها وهذا المعنى
للمحكم والمتشابه رأي أكثر المحققين وصحح به والدنا قدس الله روحه
في الأساس وقد فسر بغير ذلك فقيل المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور
وإما بالتأويل والمتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال
والحروف المقطعة في أوائل السور وقيل المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا
وجها واحدا والمتشابه ما احتمل أوجها وقيل المحكم ما كان معقول المعنى
والمتشابه بخلافه كأعداد الركعات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان
وقيل المحكم ما لم يتكرر ألفاظه ومقابله المتشابه وقيل المحكم الفرائض
والوعد والوعيد والمتشابه القصص والأمثال وعن ابن عباس المحكمات
ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات
منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به وعن
مجاهد المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك متشابه يصدق بعضه
بعضا وعن الضحاك المحكمات ما لم ينسخ منه والمتشابهات ما قد نسخ وفي تفسيرهما أقوال
كثيرة لا يحتمل كتابنا هذا استيفاءها وعند وجود ما لا معنى له في كتاب الله
كالمهملات أو ما أريد خلاف ظاهره ولم يبين المراد بقرينة تصرفه عن الظاهر
ممتنع إما الأول فلأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال وأما الثاني
فلأن خلاف الظاهر من غير بيان إلغاز وتعمية مع كون اللفظ بالنسبة إلى ذلك
المعنى المراد مهملا وذلك لا يجوز عليه تعالى خلافا للحشوية في الأول وللمرجئة
في الثاني احتجت الحشوية على جواز ورود المهمل في كتاب الله تعالى
بما ورد في أوائل السور من الحروف المقطعة كألم وطه وجوابه أن هذا

ولكن اختلف المفسرون فيها فقيل إنها أسماء السور وقيل غير ذلك
واحتجت المرجئة أولا بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله
إلا الله وحينئذ فيكون الراسخون مبتدأ ويقولون خبرا عنه وذلك
يقتضي أن يكون في القرآن شيء لا يعلم تأويله إلا الله والتأويل خلاف الظاهر
فيكون في القرآن ما أريد به خلاف الظاهر من غير بيان وهو المدعى وإنما قلنا
يجب الوقف عليه لأنه لو لم يجب لكان الراسخون معطوفا عليه وحينئذ يكون يقولون
جملة حالية ولا يجوز أن يكون حالا من المعطوف والمعطوف عليه وهو ظاهر فتعين
أن يكون حالا من المعطوف فقط وهو خلاف الأصل لأن الأصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في المتعلقات وإذا انتفى هذا تعين ما قلناه والجواب
أنه إنما يمتنع تخصيص المعطوف بالحال إذا لم تقم قرينة تدل عليه أما إذا قامت
قرينة ترفع اللبس فلا بأس كقوله تعالى ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة فإن نافلة
حال من يعقوب خاصة لأن النافلة ولد الولد وما نحن فيه كذلك لأن العقل قاض
بأن الله تعالى لا يقول آمنا به ولو سلم اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات
فلا نسلم تعين يقولون مع العطف للحالية لجواز أن يكون استئنافا موضحا لحال الراسخين
احتجوا ثانيا بقوله تعالى طلعها كأنه رؤوس الشياطين فإن هذا التشبيه إنما
يفيد لو علمنا رؤوسها ونحن لا نعلمها والجواب أن التشبيه ليس إلا بما يعرفون
ويتخيلونه غاية في القبح كقول الشاعر
أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال
فائدة اختلفوا في الحشوية فقيل بإسكان الشين لأن منهم المجسمة والجسم
محشو وقيل بالكسر لروايتهم الأخبار وقبولهم لها وردها عليهم من غير إنكار
فكأنهم منسوبون إلى حشو الكلام والمشهور أنه بفتحها نسبة إلى الحشا لأنهم كانوا
يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديا فقال ردوا هؤلاء
إلى حشا الحلقة أي جانبها والجانب يسمى حشا ومنه الأحشاء لجوانب البطن والمرجئة
قال الجوهري مشتقة من الإرجاء وهو التأخير قال الله تعالى أرجه
وأخاه أي أخره سموا بذلك لأنهم لم يجعلوا الأعمال سببا لوقوع العذاب ولا
لسقوطه بل أرجؤوها أي أخروها وأدحضوها مسألة وتعريف
المعرب والخلاف في وقوعه في القرآن أما تعريفه فهو لفظ وضعه غير

العرب لمعنى ثم استعملته العرب فيه بناءً على ان ذلك الوضع يخرج عنه
الاعلام كابراهيم واسمعيل واما الخلاف فيه فنقول الظاهر انه قد
وقع في القرآن المعرب على المختار وهو يروى عن ابن عباس وعكرمة واختاره
ابن الحاجب وبعض الشافعية والاكثر على انه غير واقع في القرآن واما الحجة
في وقوعه فيه فلنصّ علماء العربية على تعريب عدة الفاظ منه اخرج ابن ابي حاتم عن
الضحاك ان الاباريق بلغة العجم واخرج ابن مردويه من طريق ابي الجوزاء
عن ابن عباس قال السجل بلغة الحبشة الرجل وذهب المبرد وثعلب
الى ان الرحمن عبراني واصله بالخاء المعجمة وعن مجاهد المشكاة الكوة
بلغة الحبشة والقسطاس العدل بالرومية وعن سعيد بن جبير انه الميزان
بلغة الروم وذكر الجواليقي وغيره ان كافورا فارسي وعن ابن عباس
قال هيت لك هلم لك بالنبطية وقال الجبت هو بالسريانية كذلك وقال
ابو زيد الانصاري هو العبراني واصلها هيتلخ اي تعاله وذكر الثعالبي
والجواليقي وآخرون ان الياقوت فارسي وحكى الثعالبي في فقه اللغة ان الاباريق
فارسية وحكى ابو الليث في تفسيره ان الاسباط بلغة بني اسرائيل كالقبائل
بلغة العرب قال ابو القسم في لغات العرب معنى اصري عهدي
بالنبطية وحكى ابن الجوزي ان الاكواب الاكواز بها ايضا وعن
الضحاك انها جرار ليس لها عرى ايضا وعن ابن عباس ومجاهد وعكرمة ان الأواه
الموقن بلسان الحبشة وعن عمرو بن شرحبيل ان الرحيم بلسان الحبشة وقال
الواسطي انه [illegible] بالعبرانية وذكر الجواليقي في القرآن والثعالبي
ان النمرق فارسي معرب وعن وهب بن منبه قال ما من لغة الا وفيها في
القرآن شيء قيل وما فيه من الرومية قال فصرهن اليك يقول قطعهن
وعن ابي ميسرة التابعي قال في القرآن من كل لسان ومثله عن
سعيد بن جبير وقد روي عن السلف من المعرب في القرآن غير ما ذكرناه
تركناه اختصارا وقد جمع ابو عبيد القسم بن سلام بين القولين فقال والصواب
عندي مذهب فيه تصديق القولين جميعا وذلك ان هذه الاحرف اصولها عجمية
كما قال الفقهاء لكنها وقعت للعرب فعربتها بالسنتها وحولتها عن الفاظ العجم
الى الفاظها فصارت عربية ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف

قوله بناء الخ اي من قوله ... الاعلام الخ ... [illegible]

بكلام العرب فمن قال انها عربية فهو صادق ومن قال انها عجمية فهو
صادق وكلامه حسن وهو في الحقيقة اويل للنفاة وقال الاكثر
لا نسلم ان ذلك من المعرب لجواز كونه مما اتفق فيه اللغتان والجواب ان
اتفاق اللغتين بعيد كل البعد لندرته والاحتمالات البعيدة لا تدفع
الظهور احتج النافون اما اولا فبما مر في نفي الاسماء الشرعية من لزوم
ان لا يكون القرآن عربيا والجواب الجواب وقد يجاب ايضا بالنقض
الاجمالي وهو انه لو تم احتجاجهم للزم ان لا يكون القرآن عربيا لوقوع الاعلام
العجمية فيه كابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وهي غير عربية اتفاقا
واما ثانيا فبقوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي
وعربي نفى ان يكون عجميا القرآن ممتنعا لان الاستفهام للانكار والتنوع لازم
لوجود المعرب في القرآن فينتفي لانتفاء لازمه والجواب انه لا ينفيه
اي المعرب قوله تعالى أعجمي وعربي انما ينفيه لو تم نفيه للازمه الذي هو
التنوع ولا نسلم ان المراد من الآية نفي التنوع عن القرآن اذ المعنى المراد
من الآية أكلام أعجمي ومخاطب عربي لا يفهمه فيبطل غرض انزاله الذي هو فهم
المخاطب ويدل على ان المراد ما ذكرناه سياق الآية حيث ذكر انزال القرآن
عربيا وانه لو انزل عجميا لقالوا لولا فصلت آياته اي لتمسكوا على ذلك القدر
بكونهم عربا لا يفهمون ذلك الكلام الاعجمي سلمنا انه ينفيه لنفي لازمه
فالمنفي من الاعجمي جملة ما لا يفهم وهذه الالفاظ كانوا يفهمونها فلا تندرج تحت
الانكار

المقصد الثاني من مقاصد الكتاب في السنة

وهي في اللغة العادة والطريقة اذ سنه كل احد ما عهدت منه المحافظة
عليه والاكثار منه سواء كان ذلك من الامور الحميدة او غيرها واما
في الشرع فيستعمل في العبادات وفي الادلة الشرعية فهي في العبادات تطلق
على ما تقدم بيانه في بحث الحكم وهي في الادلة الشرعية
ما صدر عن الرسول منسوبا اليه نفسه من قول او فعل او تقرير
فالقول ستقف على حجيته وشيء من النظر في اقسامه وجهات دلالته ان شاء الله تعالى
واما الفعل والتقرير فهما المبحوث عنه ههنا ولما كان الاحتجاج بقول

بلغ [illegible]

الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفعله وتقريره يتوقف على معرفة عصمته
في قوله وفعله قدم مسئلة في ذلك فقال **مسئلة الانبياء**
عليهم السلام **معصومون عن الكباير وعن ما فيه خسة من الصغاير** وهو ما
يلحق فاعله بالاراذل والسفلة ويحكم عليه بدناءة الهمة وسقوط المروة
كسرقة لقمة **وقيل** بل هم معصومون عن المعاصي **مطلقا** كبايرها
وصغايرها **واما ما يتعلق بالتبليغ** للاحكام من كذب او اخفا لما امر بتبليغه
او نحو ذلك **فاتفقوا** على انه غير جائز خلافا للباقلاني في الكذب سهوا ونسيانا
اي مسئلة العصمة **في علم الكلام** وحاصل الكلام في هذه المسئلة ان المعصية
اما ان تكون كبيرة مما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا
او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية وكل واحد
اما ان يكون عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها فالاقسام خمسة وكل
واحد اربعة الاول فيما يتعلق بالتبليغ والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة كالكذب عمدا او سهوا بعد البعثة لدلالة المعجزة على صدقهم
في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع
وجوز القاضي ابو بكر الباقلاني سهوا زعما منه انه لا مدخل له في التصديق المقصود
بالمعجزة واما قبلها فمنعه العدلية عمدا لما يجب فيه من النقص والتنفير عن
الاتباع لهم والاقرب الجواز الثاني فيما هو كفر وقد اجمعت الامة على
عصمتهم عنه قبل البعثة وبعدها الا ان الازارقة من الخوارج جوزوا الذنب
وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم يقولون بجواز
بعثة نبي يعلم الله انه يكفر بعد نبوته والامامية جوزوا اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك وهو باطل لانه يفضي الى اخفا الدعوة وترك تبليغ
الرسالة لان اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لقلة الموافق وكثرة المنافق
الثالث في الكباير غير الكفر ومنعها الحشوية من الامة سهوا
بعد البعثة سمعا عند جميعهم وعقلا عند العدلية واما قبل البعثة فقال
اكثر الاشاعرة وابو الهذيل من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة بعد
لا لدلالة المعجزة عليه ولا حكم للعقل وجمهور العدلية يمنعون صدورها عنهم

قبل البعثة لما فيها من التنفير المفوت لمصلحة البعثة الرابع والصغاير
المنفرة والخلاف فيها قبل البعثة وبعدها كالكباير الا ما يروى عن
الجاحظ من تجويز صدورها عنهم سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه
الخامس الصغاير التي لا توجب النفرة وهي التي لا خسة فيها والجمهور
على جوازها قبل البعثة وبعدها مطلقا ومنعها الامامية مطلقا كغيرها
من سائر المعاصي ووافقهم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابو الفتح الشهرستاني
والقاضي عياض وابن السبكي ومنعها ابو علي الجبائي عمدا وتعمدا لما فيه
من التنفير وسقوط المنزلة وانما يفعلونها تاويلا او سهوا واعتقادا لعدم القبح
لتقصير منهم في النظر او غلط في طريقه وذلك شبهة يخرجون بها عن الجرأة
الممتنعة عليهم ووافقه ولده ابو هاشم ذكره الله وجه ومنعها النظام وجعفر بن
حرب عمدا سوا علم النبي القبح او جهله وانما يفعلونها سهوا او غفلة فيعذرون
لذلك هذا حاصل الخلاف في خطايا الانبياء واستيفا حجج كل فريق مبسوط في
الكتب الكلامية **مسئلة اختلف في فعل الرسول**
صلى الله عليه وآله وسلم هل هو دليل شرعي على ثبوت مثله في حقنا ام لا
وقبل الخوض في الاحتجاج لا بد من النظر في تلخيص محل الخلاف ليتوارد النفي
والاثبات على محل واحد فنقول **ما كان من افعاله عليه السلام جبليا** اي لا
تخلو اجبلة ذي الروح وطبيعته عنه كالقيام والقعود والاكل والشرب
او لم يكن جبليا ولكنه ثبت كونه **مختصا به** كوجوب الوتر والضحى والتهجد
والمشاورة والسواك والاضحية وتخيير نسائه فيه واباحة الوصال في الصوم
والنكاح بلا مهر وشهود والزيادة على اربع وتحريم خائنة الاعين ونزع لامته حتى
يقاتل او لم يكن واحدا منهما ولكنه ثبت كونه **بيانا** لنص علم جهته وجوبا او ندبا
او اباحة ويعرف كونه بيانا بالقول نحو خذوا عني مناسككم وصلوا كما رأيتموني
اصلي وبالقرينة مثل ان يقع الفعل بعد قول يفتقر الى البيان كقطع يد السارق
من الكوع دون المرفق والمنكب بعد نزول قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وكالغسل اليد الى المرفق بعد نزول فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق **فواضح** ان الاول مباح له ولامته على السوا والثاني لا

لا يشاركه فيه احد من امته والثالث ان حكمه حكم المبين بلا خلاف فيها وما عداه

اى ما ذكر فى لاقسام الثلاثة هو المتنازع فيه فنقول ان وضحت صفته

من وجوب او ندب او اباحة بنص وغيره من الادلة والامارات فامته

مثله على المختار وهو قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقال الكرخى وغيره

بنفيه مطلقا الا بدليل وقيل امته مثله فى العبادات

خاصة دون غيرها من الآداب ومحاسن العادات وهو قول ابى على بن خلاد وقيل

حكم ما علمت صفته كمجهولها وفيه اى فى مجهول الصفة اربعة مذاهب الاول

الوجوب اى الحمل عليه فى حقه وحقنا وهو قول ابن سريج والاصطخرى وابن

ابى هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة واختاره السكى والثانى

الندب وهو مروى عن الشافعى واختاره الجوينى والثالث الاباحة وهو مذهب

مالك والرابع الوقف وهو رأى جماعة من اصحاب الشافعى كالصيرفى والغزالى

وجماعة من المعتزلة وعزاه صاحب الفصول الى الائمة عليهم السلام ولابن الحاجب

قول خامس وهو انه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة وهو قريب من مذهب

امامه لنا فى الاحتجاج على ان امته مثله فيما علم وجهه على الاطلاق ان السلف من

الصحابة كانوا يرجعون الى فعله المعلوم صفته من غير تخصيص بباب دون باب

كتقبيل الحجر الاسود وقبلة الصائم ووجوب الغسل لالتقاء الختانين وغيرها من الوقائع

ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا احتج القائلون بوجوب مثل فعله صلى الله

عليه وعلى آله وسلم المجرد على الامة بوجوه منها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني

يحببكم الله لصيغة الامر والامر ظاهر فى الوجوب ومعنى الاتباع الاتيان بمثل فعله

فيكون واجبا وهو المطلوب والجواب انا لا نسلم ان معنى اتبعوه افعلوا

مثل فعله حتما كما ذكرتم بل معنى اتبعوه ونحوها مما يرد على الامر بالا

تباع اما اتبعوه فى فعله على وجهه الذى فعله عليه من وجوب او ندب او اباحة

او اتبعوه فى قوله فقط بمعنى امتثلوا اوامره او انتهوا عن نواهيه او اتبعوه

فيهما اى فى القول والفعل وعلى المعانى الثلاثة لا يجب فعل كل ما فعله اما اذا خصصنا

بالفعل او عممناه فيهما فلان الاتباع فى الفعل انما يجب لو علم وجوبه ولا نزاع فيه

واما اذا خصصناه بالقول فلانه خارج عن محل النزاع ومنها قوله تعالى وما آتاكم

الرسول فخذوه والامر ظاهر فى الوجوب وفعله من جملة ما اتانا فيكون الاخذ

به واجبا والجواب لا نسلم ان معنى ما آتاكم ما ذكرتم الجواب ان يكون معنى

آتاكم امركم بل هو السابق الى الفهم لمقابلة نهاكم فى قوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا

وفيه من علو المرتبة فى الفصاحة ما لا يخفى ومنها قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول

الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر والمعنى من كان يرجو الله واليوم

الآخر فله فى رسول الله اسوة حسنة وهو يستلزم عكس النقيض من ليس له اسوة فهو

لا يرجو الله فالتأسى واجب لا يجوز تركه لوجوب ملزومه وحرمة لازم نقيضه

والجواب ان التأسى هو المماثلة يعنى ان معنى التأسى ايقاع

الفعل مماثلا لفعله عليه السلام فى الوجه فيتوقف اثبات الوجوب علينا على

العلم بالوجوب عليه وهو خلاف المفروض وما ذكرتموه من الاحتجاج على وجوب

التأسى نقول بموجبه ولا نضره اذ معناه انه يجب علينا ان نفعل كفعله الواجب وان

نعتقد ندبيته او اباحته ان كان مندوبا او مباحا ومنها ان الصحابة لما اختلفوا

فى وجوب الغسل من الايلاج قدر الحشفة من غير انزال بعث عمر الى عائشة يسألها عن

ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاغتسلنا فاوجبوا

الغسل بمجرد فعله ولولا ان فعله واجب الاتباع لما اذعن المخالف ولما اجمع عليه

والجواب لا نسلم الحاقهم الغسل بمجرد فعله بل انما لان قول عائشة

بيان لآية الجنابة وهى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فيكون فعله بيانا

لكون التقاء الختانين جنابة ولا نزاع فى وجوب اتباع مثل هذا الفعل لكون المبين به

واجبا لقوله فاطهروا او لان قولها مفهم للوجوب بقرينة ومن انتم ممن

سأله عنه بعد الخلاف فيه الحكم فلولا ذلك لما سعا الجواب بالوجوب لما تطابقا

احتج القائلون بندبية مثل فعله المجرد فى حق

الامة بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة ولا دلالة

فى الآية الا على الرجحان لا نفى الاباحة بوصف الاسوة بالحسنة

والاصل عدم الوجوب وبعضده قوله لكم لا عليكم فتعين الندب وهذا الاحتجاج

مردود بما تقدم فى الجواب على من احتج بالآية على الوجوب واحتج

القائلون بالاباحة مثل فعله المجرد بان الاصل فى الافعال كلها الاباحة

ودفع الحرج عن الفعل والترك الا ما دل الدليل على تعيينه ولا دليل عليه بل دل الدليل

على عدمه وذلك لان انتفاء الحرمة والكراهة معلوم كما لمعلوم فى حقه لان وقوع ذلك

من احداد عدو المسلمين باده وقيد بانوف الموسلو صلى الله عليه واله وسلم
باده الوجوب ... وباده لانه توجب بعينها بحكم الاصل والوقوف عند ماهو
متعين به ومادكوه ... منع بانها الغالب من فعله يعني لا نسلم ان الوجوب اولى
باده ... دليل اخلصها على اعادته وقله ماعد اهمالها

احتج

ابن الحاجب بانه ان ظهر قصد القربه ثبت الرجحان والمنع من الترك
لا يكون الا بدليل والاصل عدمه والرجحان مع المنع من الترك هو
الندب وان لم يظهر قصد القربه فالجواز لبعد المعصيه وانتفا الرجحان
والندب بالاصل وقد يجاب بان ظهور القربه يخرجها عن التجرد عن معرفة
الوجه الذي هو محل النزاع لانا القربه لا يتصور الا اذا ترجح الفعل على
الترك وهو مع عدم المنع من الترك بحكم الاصل يعين الندب وما ذكره في القسم
الثاني معارض بانه ان لم يظهر قصد القربه فالندب لان صدوره عنه
اغلب من المباح قطعا والحمل على الاغلب اولى من الحمل على القليل النادر
ولم يحمل على الوجوب لانه اغلب منه ايضا ومع فرض الاستوى ينتفي الوجوب
بالاصل

مسئلة الفعلان لا يتعارضان

اصلا لانهما اما ان يتناقض احكامهما او لا فان لم يكونا متماثلين كصلوة
الظهر في وقتين او مختلفين يتصور اجتماعهما في وقت كالصوم والصلوة
او لا يتصور اجتماعهما في وقت كصلوة الظهر والعصر فلا خفي في عدم التعارض
لامكان الجمع بين احكامهما وان تناقضت كصوم في يوم معين واكل في اخر
مثله فلا تعارض ايضا لجواز ان يكون الفعل واجبا في وقت وجايزا في اخر
مع انه لا يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما اللهم
الا ان يدل دليل على ان ما فعله يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او على الامة
فانه اذا ترك الفعل او اقر الانكار على تاركه من غير عذر كان تكرره دليلا
على نسخ حكم دليل التكرار او تخصيصه بشروطها لا نسخ حكم فعل الرسول صلى
الله عليه واله وسلم ولا تخصيصه لعدم اقتضائه التكرار واستحالة نسخ
حكم بعد وجوده نعم قد يطلق النسخ والتخصيص على معه صلى الله
عليه واله وسلم اذا زال التعبد بمثله عنه او عن الامة بعضا او كلا تجوزا
او توسعا واما ان تعارض الفعل مع فعله صلى الله عليه واله وسلم قول

خالفه اقسام الكلام في هذه المسئله باعتبار ما يدل على تكرر الفعل وعلى تأسي الامه به
الى ان يعد اقسام مجموعها قوله فاما ان لا يدل ... بل لا يقع دليل على تكرر الفعل
في حقه ولا على تأسي الامه به صلى الله عليه واله وسلم وهذا هو القسم الاول او يدل
عليهما اي على التكرر في حقه وتاسي الامه وهذا هو القسم الثاني او يدل على احدهما
اما التكرر في حقه فقط او تاسي الامة به فقط والاول هو الثالث والثاني هو الرابع وفي
كل قسم اما ان يكون القول خاصا به صلى الله عليه واله وسلم او خاصا بالامه او شاملا
له وللامه فيصير كل قسم ثلاثه وعلى كل تقدير اما ان يعلم تقدم الفعل او تاخره او لا يعلم
شيء منهما فيصير كل قسم تسعه وقد استوفاها المتن

الاول

من الاقسام الاربعه قد عرفت ان القول اما خاص به او بنا او عام فاشاره الاول

ثم اولها

القول الخاص به

عليه السلام وهو اما ان يعلم تقدمه
او تاخره او يجهل التاريخ كما عرفت لا تعارض الفعل حال كونه متاخرا اي معلوم التاخر
كان يفعل فعلا ثم يقول لا يجوز لي مثل هذا الفعل وذلك لان الفعل لا حكم له فيما بعد
وقته اذ الفرض عدم التكرار وان تقدم القول كان يقول لا يجوز لي مطلقا او في وقت
معين بفعله مطلقا او في ذلك الوقت فالفعل ناسخ لحكم القول
وذلك بان يفعله بعد مضي وقت من المطلق او المعين بمكن من امتثال القول فيه
والا فنسخ بعدم القول قبل وقوع الفعل المخالف لحكمه دليل التمكن من الامتثال
لما نجي في باب النسخ ان شاء الله تعالى وبه حصل الاشاره فان جهل التاريخ
للقول والفعل ولم يدر ايهما المتقدم ففي المسئله ثلاثه اقوال احدها وجوب العمل
بالقول في حقه صلى الله عليه واله وسلم وثانيها وجوب العمل بالفعل وثالثها
الوقف والسكوت عن الحكم باحدهما الى ان يظهر دليل التاريخ واليها
الاشاره بقوله فالثلاثه والمختار منها الوقف حكما بتقدم الفعل نفيا
للنسخ لان الاسبق التعارض المقتضي لنسخ احدهما والنسخ خلاف الاصل ولا
ان القول يمتنع تقدمه على الفعل ليعاد ... لحمل على التجارة على كل تقدير اولى من الحمل
على ما يجوز على تقدير ويمتنع على تقدير وثانيها القول الخاص بنا امة محمد صلى الله
عليه واله وسلم لا يعارض فعله صلى الله عليه واله وسلم سواء تقدم او تاخر
اذ الفرض عدم وجوب التاسي ولا تعلق للفعل بالامة وثالثها القول العام لنا وله
وهو اما ان يعمهم بطريق التنصيص عليه وعليهم او بطريق الظهور وان كان

بطريق التخصيص فالحكم في تأخر الفعل وتقدمه وجهل التاريخ كما تقدم في القول الخاص به من التفصيل في الخاص بامته من عدم التعارض وان كان بطريق الظهور فقد اشار الى حكمه بقوله الا ظاهرا فيه صلى الله عليه وآله وسلم فالفعل المتأخر الا ناسخ تخصيص لعموم القول واما تأخره مع التراخي فنسخ لما يجي من منع تأخر البيان عن وقت الحاجة ان شاء الله تعالى اما اذا تقدم الفعل فلا تعارض اذ المفروض عدم التكرار فلا حكم للفعل فيما بعده وان جهل التاريخ ففيه الثلاثة الاقوال والمختار القول بالعمل بالتخصيص والنسخ وكلاهما حلافا للاصل واختار صاحب الفصول القول حيث تناوله بطريق التنصيص والوقف حيث تناوله بطريق الظهور ولو بيان للفرق بينهما وأوجهها

الثاني من الاقسام الاربعة وهو جليّ دليل على التكرار في حقه وعلى تأسي الامة به وهو ثلاثة اصناف ايضا اولها المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر ان كان تأخره مع التمكن وهذا في القول الخاص به صلى الله عليه وآله وسلم اما اذا كان المتأخر الفعل فهو ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان المتأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التكرار في حقه ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع منه صلى الله عليه وآله وسلم لانه اما ان يأخر الفعل او يتقدم ان يتأخر ان تأخر فهو معصية لمخالفته القول والنسخ حينئذ بداء وان تقدم كان القول حينئذ عبثا او بداء لرفعه حكم دليل التكرار خلافا للاشعرية في ذلك كله ولا تعارض بين القول الخاص به صلى الله عليه وعلى آله وسلم والفعل المدلول على تأسي الامة به في حقنا وهو ظاهر فان جهل المتقدم من القول والفعل ففيه تلك الثلاثة الاقوال التي تقدمت واليها اشار مع بيان المختار منها بقوله فالوقف وذلك للاحتمال ولا وجه للترجيح لان النسخ حاصل على التقديرين وثانيها في القول الخاص بنا امة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو مثلا اي مثل الصنف الاول ومشبه له في احكامه لا مع جهل التاريخ فسيذكر حكمه ان شاء الله تعالى وتحقيق المسالة ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن اما اذا تأخر الفعل فهو مع دليل التأسي ناسخ للقول حقيقة واما اذا كان تأخر القول فالنسخ بالحقيقة لدليل التأسي ونسبته الى الفعل على جهة المجاز واما مع عدم التمكن فلا يقع لانه ان تأخر الفعل فدليل التأسي عبث او بداء وان تأخر القول فهو ايضا كذلك لرفعه حكم دليل التأسي والكل غير جائز ولا تعارض بين القول الخاص بالامة والفعل المدلول على تأسي الامة به في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان جهل المتقدم فالقول هو المختار لوجوه منها قوله لاستقلاله في الدلالة على تعديه

حكم

حكمه الينا فلا يحتاج فيها الى غيره بخلاف الفعل فلا يستدل به من دون القول ومنها قوله وشموله لانه يدل على الموجود والمعدوم والمعقول والمحسوس بخلاف الفعل فانه مختص بالموجود المحسوس فتكون فائدته اقل ومنها قوله والاتفاق على دلالته بخلاف الفعل فان من الناس من يقول ان الافعال لا يستدل بها ولا يكون بيانا وان المتفق عليه اولى بالاعتبار ومنها قوله والابطال بالكلية لو عمل بالفعل وذلك لان القول مختص بالامة ولو عمل بالفعل لبطل مقتضاه البتة بخلاف العكس لان العمل بالقول لا يبطل مقتضى الفعل في حق الامة دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم والجمع بينهما ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وقيل الفعل اولى لما روي عن الفعل اذ يبين به القول نحو صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم بيانا لاتي الصلاة والحج والمبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء كخطوط الهندسة ونحوها فان من رام العلم واراد المبالغة في تسهيله على فهم المتعلم استعان بالاشارة والتخطيط وتمثيل الاشكال ولولا ان الفعل اقوى دلالة لما كان كذلك ورد بمنع كون المبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء وغاية ما ذكرتموه انه وجد البيان بالفعل وقد وجد البيان بالقول ايضا ورجح بان البيان بالقول اكثر فان غالب مستند الاحكام الاقوال لا الافعال او لم التساوي بينهما ناسخ القول بما ذكر من الوجوه الاربعة للانتهاض عن المعارض فان الدليلين من جنس واحد اذا تعارضا فيبقى دليل من جنس آخر على وفق واحد منهما مرجحا له وقيل المختار الوقف لان كل واحد منهما محجوج تعبدنا به فيكون منسوخا وتأخره فيكون ناسخا فينبغي ان يتوقف في حقنا للتحكم المتصور باختصاص القول به صلى الله عليه وآله وسلم والقول بالوقف هنا ضعيف البعد بالحاجة القول الى العمل في التوقف هنا ابطال العمل وهو التعبد بخلاف التوقف في حق الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لعدم تعبدنا به وثالثها الكلام في العام له صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولامته وهو نسخا وجهل تاريخ كما ذكر اي هو كالصنفين المتقدمين وهو حيث كان مختصا بالامة واحكام النسخ وجهل التاريخ لا في نفي التعارض وتفصيل ذلك ان المتأخر من القول والفعل ناسخ للآخر مع التمكن الى آخر ما ذكرناه سواء تناوله القول بطريق الظهور او النص مطلقا لا تعارض اذا تناوله بطريق الظهور بلا تراخ فيفعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تخصيص العموم وسواء تقدم او تأخر

او فادن كما يجوز ان الله تعالى في مسئلة بنا العام على الخاص لانه تعالى لا يستلزم ان
يكون المتاخر من العام ودليل التاسي عاما او دالا على بدل يكون ذلك في صورة نادرة وهي ان
يكون المتاخر من العام ودليل التاسي عاما ويكون الفعل مخصصا ودليل
يطول ما اخره دليل التاسي عن الفعل والدليل العام ويكون الفعل مخصصا ودليل
التاسي ناسخا وان المعنا اذا القول مع جهل التاريخ كما تقدم في الوجوه المرجحة لكن
تقدم الوجه الرابع هاهنا ادق لان العمل بالقول يبطل استمرار حكم الفعل في حقه
هنا لا هناك ولكنه لا يبطله بالكلية لانه لا يبطل ما وقع من الافعال قبله وبعض
المتاخرين ذهب في هذا الطرف الى التوقف في حقه وترجيح القول في حق الامة

الثالث من الاقسام

الاربعة وهو حيث دل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي به ثلاثة اصناف احدها القول الخاص بنا وهو لا تعارض
بفعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعدم تعلق الفعل بالامة والاخر ان القول الخاص
به صلى الله عليه وعلى آله وسلم والعام له ولامته نصا فيه والكلام فيهما كما في اول

الثاني

اصناف القسم الثاني في جميع الاحكام والكلام في العام له نص بوق الظهور
وهو انه لا تعارض بين القول والفعل في حق الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم
واما في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالمختار ان الفعل مخصص للقول العام
سوا تقدم او تاخر الا في صورة واحدة وهي تاخر الفعل عن وقت العمل بالقول وذهب
كثير من اصحابنا الى ان المتاخر المتراخي منهما ناسخ للاخر فان جهل التاريخ
رجح القول بتخصيص الفعل لعموم القول لانه اغلب من النسخ واهون ولكون النسخ
انما يحمل على المختار على تعذر اجيب بخلاف التخصيص وسيجي لهذا زيادة
تحقيق في مسئلة بنا العام على الخاص ان شاء الله تعالى

الرابع من الاقسام

الاربعة وهو حيث دل دليل على تاسي الامة دون التكرار ثلاثة اصناف
احدها القول الخاص به وحكمه كما في اصناف القسم الاول والاخران
وهما الخاص بنا والعام الحكم منهما انه لا تعارض في حقه لعدم تعلق الخاص
بنا الفعل مطلقا سوا تقدم او تاخر وهو ظاهر وكذلك القول العام له
ولامته لا تعارض في حقه الفعل ان تاخر لان الفرض عدم تكرار الفعل وقد وقع
منه صلى الله عليه وآله وسلم مرة وان تقدم فكما في الاول اي فالكلام في حقه
صلى الله عليه وآله وسلم كما في اصناف القسم الاول في نسخ الفعل له مع التراخي والا
امتنع سوا كان نصا فيه او لا لان لا يكون الفعل مع عدم التراخي مخصصا له عن

عن عموم القول اذا كان تناوله له بطريق الظهور لانه تعالى قد صار الفعل مع
دليل التاسي عاما معارضا للقول العام ولا يجوز الا بتراخ اللهم الا ان يكون
دليل التاسي متراخيا عن الفعل جاز ان يكون الفعل في حقه تخصيصا ودليل التاسي
في حقنا ناسخا وحكم الخاص بنا والعام في حقنا ان المتاخر من القول والفعل
ناسخ للاخر مع التراخي والا امتنع كما سبق وهذا انما يصح اذا كان المتاخر من
قوله او فعله صلى الله عليه وآله وسلم صدور الفعل المطابق للسابق منهما من الامة وذلك بان يكون
الوقت موسعا واما بعده اي بعد الفعل من الامة فالحكم انه لا تعارض في حقهم
سوا تاخر القول او الفعل اذ التقدير عدم دليل التكرار فلا يثبت الفعل
على وفق الدليل الامرة وقد وجد فلا ينسخ فان جهل المتاخر فالقول هو المختار
من المذاهب الثلاثة لما تقدم من الوجوه المرجحة له على الفعل

مسئلة في بيان حجية تقريراته

صلى الله عليه وآله وسلم والخلاف فيها ولنا النظر في محل النزاع فنقول
اذا علم الرسول عليه السلام بفعل صدر عن مكلف سوا فعله بين يديه او لا
فلا يخلو اما ان يكون ما علم انه منكر له وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك
وبان الانكار لا ينفع في الحال او لا فان علم انكاره له وذلك كمضي كافر الى كنيسة
فلا اثر لسكوته ولا دلالة له على الجواز اتفاقا وان لم يعلم انكاره له من
قبل فلم ينكر مع وقوعه من المكلف فان لم يكن قادرا على الانكار فلا اثر
لسكوته ايضا بالاتفاق وان كان قادرا اي ترك الانكار منه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم لذلك الفعل يدل على جوازه اي جواز ذلك الفعل من فاعله
مطلقا ومن غيره ايضا اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة
على المختار سوا سبق ذلك الفعل تحريم له ام لا ولكنه ان سبق تحريم له
اي فالتقرير نسخ لذلك المحرم خصوصا او عموما وذهب قوم الى ان الحكم
المذكور مختص بالفاعل وحده واخرون الى ان تقريره لا يدل على شي من الجواز
والنسخ والحجة لنا على الجواز انه يجب ان يكون كذلك والا لزم ارتكاب محرم
من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو تقريره على المحرم والتقرير على المحرم محرم
واللازم باطل وان فرض كونه من الصغائر لعصمته صلى الله عليه وآله وسلم
عما يتعلق منها بالاحكام من المعاصي مطلقا كما سبق وهنا اذا لم ينكر ولم يستبشر

قال اذا استبشر بمقاولته اي فهو اوضح في الدلالة على الجواز وهو اي
اي بترك الانكار والاستبشار تمسك الشافعي في القيافة اي في اثبات
كونها مستند الانساب مسلكا حقا في ذلك ومعنى الاهتداء للشيء يقال قاف
الاثر قيافة اذا اهتدى له والقافة جمع القائف وهو من يعرف الاثار ويجعلها
مستندا والقيافة غلط مشهور وتمسك الشافعي رضي الله عنه قصة
المجزز المدلجي روي انه مر بزيد بن حارثة واسامة وقد ناما في قطيفة
وغطيا رؤوسهما وبدت اقدامهما فلما راى ذلك قال هذه الاقدام بعضها من
بعض فلما ذكرت القصة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم سر بذلك سرورا عظيما
وسببه ان اسامة كان اسود وزيدا كان ابيض وكان المنافقون يعرضون
بالطعن في نسب اسامة فلما الحقه المجزز المدلجي بزيد سر عليه السلام بذلك
ودخل على عائشة واسارير وجهه تبرق من الفرح فقالت عائشة يا رسول
الله انت احق بقول الهذلي

واذا نظرت الى اسرة وجهه ... برقت كبرق العارض المتهلل

٩ فقال لها الم تري الى مجزز كيف مر على اسامة بن زيد وحكى لها القصة
ورد على الشافعي بان ترك الانكار [illegible] لا نسلم انه لكون الطريق الذي
استنبط المدلجي في قوله الحق حقا بل لموافقته الحق في الوقوع دون الطريق
اذ الشرع كان حاكما بالحاق اسامة بزيد فصار كما لو قال فاسق هذه الدار
لفلان يعزوها الى مالكها وبينة ثابتة عليها فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل
على قوله لم يكن حكما بقول الفسقة في محل النزاع والاحتياج الى اقامة البينة
ولا نسلم ان الاستبشار الحاصل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم حين سماعه
قول المدلجي لاجل حقية طريقته اذ المعلوم انه لالزام الخصم لان رجوع
العرب الى اقوال القافة معلوم لا ينكر فلما الحق المدلجي وهو قائفهم ما يكذبهم
ستر ما شاع بينهم واجيب عنهما بان ترك انكاره عليه السلام واستبشاره كما
دلان على حقية المفهوم دالان على حقية طريق ثبوته اذ لا يجوز له ترك الانكار
على ما طريق ثبوته منكر وان وافق الحق ولا الاستبشار به لايهام جواز
طريقه لاستحالة جواز الشيء بدون طريقه واذا لم ينكر على قول المدلجي
استبشر دل على حقية طريقه وهو القيافة وقد يجاب بان قول المدلجي

قد عرف حقيته المطلوب من غير طريق المعتبر فلم يكن سكوته صلى الله عليه وعلى آله
وسلم واستبشاره لاثبات حكم حتى يلزم من اثباته ايهام جواز طريقه بل لالزام
منافقي العرب وادحاض مقالتهم وطعنهم في الدين واهله بما يعتقدون سواه
ولا يلزم انكارها اي القيافة لظهور انها ليست طريقا شرعية ويدل على ذلك
انها لو كانت طريقا لما سكت عنها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مع كثرة غمز المنافقين
في نسب اسامة وقصدهم بذلك اذاه صلى الله عليه وآله وسلم وتكذيبه في الحاقه
اسامة بزيد ولطلبها اشد الطلب ولما سكت عنها ولم يطلبها مع الحاجة اليها
علم انها ليست طريقا شرعيا فلم يجب انكارها وحكم مجزز في قيافته كحكم
كافر في مضيه الى كنيسة مما علم ان الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم سكت له
على الاجمال لما اشتهر من سعيه في اهانة طرق المشركين وبعده عن متابعتهم وعلو
شأنه عن سلوك طرائقهم وتتبع آثارهم

المقصد الثالث في الاجماع

الاجماع في اللغة العزم ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا
ومنه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم
يعزم ويقطع بالنية والاتفاق ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه
وهو في اصطلاح اهل الشرع نوعان عام للامة وخاص ببعضها الاول اتفاق
المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعده في عصر على امر وقوله
اتفاق المجتهدين يشمل اتفاقهم اعتقادا او قولا وفعلا وسكوتا وتقريرا ويخرج المقلد
اذ لا يعتبر قوله لا يصح مخالفته ولا موافقته وقوله من امة محمد صلى الله عليه وعلى آله
وسلم يخرج المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة واما الامامية ففي [illegible]
خلاف نطلع عليه قريبا ان شاء الله تعالى وقوله بعده يخرج اتفاقهم في عصره لانهم
ان وافقهم فالحجة قوله او تقريره وان خالفهم فلا اعتبار بقولهم
دونه وقوله في عصر يعني اي عصر فيندرج فيه اتفاق مجتهدي كل عصر ولو لم يرد
لاوهم انه لا ينعقد الا باتفاق مجتهدي كل عصر من الاعصار الى يوم القيامة
لعموم لفظ المجتهدين ويفهم منه ما هو المختار من عدم اشتراط انقراض العصر وجواز
انعقاده بعد الخلاف كما يجيء ان شاء الله تعالى وقوله على امر يشمل الديني كالصلوة والزكوة
والدنيوي كتدبير الجيوش والحروب وامور الرعية والعقلي الذي لا يتوقف
صحته عليه والاول متفق عليه والاخران مختلف فيهما وسيجيء بيانه ان شاء الله

والنوع الثاني من نوعي الاجماع هو الاتفاق من العترة لذلك اي كالنوع الاول
فهو اتفاق المجتهدين من عترة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعده في عصر على امر
والمراد بالعترة الذين قطع بحجته علي وفاطمة والحسنان في عصرهم ومن كان منتسبا
الى الحسنين في كل عصر **فان قيل** ذكر اهل اللغة ان العترة نسل الرجل
ورهطه وعشيرته الادنون وهو لا يقتضي تخصيص عترة رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بمن ذكرتم قلنا سيأتي في الاستدلال على حجية اجماعهم ما يدل
على ان المراد بعترته صلى الله عليه وعلى آله وسلم اهل بيته وان عليا عليه السلام
منهم **مسألة** في بيان ثبوته والعلم به ونقله وما فيها من الخلاف اما ثبوته
فاعلم ان الاصولية اختلفوا في امكان اتفاق المجتهدين على حكم
واحد غير معلوم بالضرورة فذهب الجمهور الى امكانه والاقلون كالنظام وبعض
الروافض الى امتناعه واليه الاشارة بقوله قيل محال اذ احتجوا اولا بان
اتفاقهم على حكم فرع تساويهم في نقل ذلك الحكم اليهم وهو ممتنع لانتشارهم في
مشارق الارض ومغاربها فيمتنع نقل الحكم اليهم عادة واذا امتنع الاصل
امتنع الفرع لان الموقوف على المحال محال ورد ما احتجوا به بالمنع اي لا نسلم ان
الانتشار يمنع النقل عادة انما يمنع ذلك عادة في من قعد في قعر بيته لا يبحث ولا يطلب
وليسوا كذلك لجدهم في الطلب وقوة بحثهم عن الادلة والاحكام وايضا
لا نسلم ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم لامكان الاتفاق
بدون النقل المذكور نعم علمهم باتفاقهم فرع النقل المذكور وهو غير محل
النزاع قيل في الاحتجاج على امتناعه ثانيا بانه لو وقع لكان عن مستند
لامتناع الحكم على الله تعالى وحينئذ مستنده اما قاطع فيمتنع عادة لان العادة
تحيل عدم نقله لاستحالة تواطؤ الجمع الكثير على اخفائه فلو كان لنقل ولما لم
ينقل علم انه لم يوجد او ظني فيمتنع الاتفاق منه عادة لاختلاف القرائح
وتباين الانظار كما انها تحيل اتفاقهم على اكل نوع من الطعام معين في وقت واحد
ولا ثالث للقطعي والظني بالاتفاق ورد بالمنع لما ذكر في الطرفين فلا نسلم وجوب
نقل المستند القاطع عادة اذ قد يستغنى به اي بالاجماع عن نقل القاطع
لانه اقوى منه لعدم احتماله النسخ بالذات ولارتفاع الخلاف المحوج الى نقل الاول
ولا نسلم امتناع الاتفاق عن الظني عادة اذ قد يكون الظني جليا فتتوافق القرائح

يحصل

فيحصل الاتفاق والقياس على اكل طعام معين في وقت واحد بعيد لعدم الصارف
بخلاف ما نحن فيه لوجود الصارف وهو الامارة الظاهر الدلالة واما العلم به فالقايلون بامكان
انعقاده اختلفوا في امكان معرفته والاطلاع عليه فاثبته الاكثرون
وقيل بل يمتنع العلم به عادة وهو مروي عن احمد بن حنبل ولهذا نقل عنه انه
قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب وذلك لانتشارهم في الاقطار فلا يثبت عن
كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في المسألة المعينة بالحكم المعين او
خفاء بعضهم بحيث لا يعلم وجوده البتة وهذا وما قبله معلوم فان من انصف
من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فكيف بتفاصيل احكامهم او رجوعه
اي رجوع بعضهم عما افتى به قبل فتوى الاخر فيبطل انعقاد الاجماع او نحو ذلك
مما يمنع العلم بوقوعه كانقطاع بعضهم عن الناس بعدم العلم بوجوده ولا يعلم
له خبر او خمول له فلا يعرف كونه مجتهدا مع كونه في نفس الامر كذلك او كذبه فيما
افتى به لعذر ما او اثنين منها او فوقهما او غير ذلك ويجوز وجود احد مما ذكرناه فيمنع
من حصول العلم بانعقاد الاجماع فكيف يتحقق بعضها قلنا في الجواب
عما ذكروه هذا الاحتجاج مشكك لانه مصادم للضرورة فانا نعلم قطعا
من الصحابة الاجماع على تقديم الدليل القاطع على الدليل المظنون وعلى
ان الشرك لا يغفر له وقد اجيب عنه بان هذه الاحتمالات منتفية في ايام
الصحابة لانهم كانوا قليلين محصورين مجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد
فتح البلاد كان معروفا في موضعه واما نقله فالقايلون بامكان معرفته اختلفوا
في امكان نقله والاكثرون على جوازه وقيل بل يمتنع نقله الى من يحتج به
عادة اذ الاحاد لا تفيد القطع المطلوب حصوله من الاجماع فيتعين التواتر
اذ لا طريق للنقل غيرهما والتواتر بعيد حصوله لوجوب استواء الطرفين
والواسطة بل العادة تحيل مشاهدة اهل التواتر لكل واحد من المجتهدين
شرقا وغربا والسماع منهم والنقل عنهم الى اهل التواتر وهكذا طبقة بعد
طبقة الى ان يصل الينا ورد اي هذا الاحتجاج ايضا بانه مشكك لمصادمته
الضرورة اذ يعلم قطعا من الصحابة والتابعين بالتواتر الذي لا شبهة فيه الاجماع
على تقديم القاطع على المظنون وعلى ان الشرك لا يغفر له على انه يكفي في نقل
الاجماع بالاحاد ولا يشترط التواتر في نقله على الاصح واشتراطه العراقي

وبعض الحنفية لنا انه من السنة ومنها ظني الدلالة وظني الدلالة منها المنقول

احادا يجب العمل به قطعا فالاجماع القطعي الدلالة المنقول كذلك اولى في وجوب العمل به

لان الاول ظني واحتمال الضرر في مخالفة المقطوع اكثر من احتماله في مخالفة المظنون

دلالة وسندا فثبوته بالمقطوع دلالة اولى واما الظن من الاجماع فكالسنة

سوا قالوا يبعد اطلاع الواحد على اجماعهم دون غيره كما نقل عن احمد فلا يفيد ظنا

قلنا ممنوع بل وجدنا الظن من نقل احاد التابعين لاجماعات الصحابة وهو اقوى قطعا

كوجدانه من نقلهم للاخبار **مسئلة وهو حجة** شرعية عند

اكثر المسلمين خلافا للنظام وبعض الخوارج والامامية وان حكي عنهم الوفاق على

كونه حجة فليس لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامام المعصوم والادلة على حجيته

كثيرة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول وقد اسقطنا في هذا الكتاب ما ذكر

من ادلة المعقول لما يرد عليها من الاسئلة التي لا تندفع الا بتكلف وذكرنا ما

هو معتمد عليه من الادلة النقلية فقلنا هو حجة لقوله تعالى ومن يشاقق الرسول

من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا

وجه الدلالة ان الله تعالى جمع بين المشاقة للرسول صلى الله عليه

وعلى آله وسلم واتباع غير سبيلهم اي المؤمنين في الوعيد حيث قال نوله

ما تولى ونصله جهنم فيلزم ان يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما والا لم يجمع بينه وبين

المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد اذ لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بان

يقول مثلا ان زنيت وشربت الماء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم لانه لا

واسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لان سبيل

الشخص هو ما يختاره من القول او الفعل او الاعتقاد وهو اي هذا الاحتجاج بالمر

من هذه الاية الكريمة ظني لانه معترض عليه بوجوه كثيرة منها ان الاية تدل على

نقيض المطلوب لان مفهومها وجوب اتباع سبيل المؤمنين وسبيلهم التمسك بالدليل

لا بالاجماع فيجب التمسك بالاجماع ويؤيده ان السبيل في اللغة الطريق فاطلاقه على

الدليل اولى واقرب من اطلاقه على الاتفاق لمشاركته الطريق في الايصال

ومنها ان منطوق الاية تحريم اتباع غير سبيلهم وهو لا يستلزم وجوب اتباع سبيلهم

لثبوت الواسطة وهو ترك الاتباع لسبيلهم ولغير سبيلهم واقواها قوله لا تجتمع

الجمهور لجواز ان يراد سبيلهم في طاعة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم

وترك

وترك مشاقته او في مناصرته او في التاسي به في الاعمال او فيما صاروا به مؤمنين

وهو الايمان بالله ورسوله واذا قام الاحتمال كان الظهور والتمسك بالظاهر

انما يثبت بالاجماع لان عمدة من ادلة التمسك لا يخلو عن قدح فلو اثبت حجيته بالاج

ماع به لزم الدور وايضا اثبات الاصل الكلي بدليل ظني لا يجوز **ومن الادلة**

المعتمدة في اثبات حجية الاجماع قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا

شهداء على الناس وتقريره ان الله سبحانه وتعالى عدل هذه الامة لانه تعالى

جعلهم وسطا وقد قال الجوهري الوسط من كل شيء اعدله ولانه تعالى علل ذلك

بكونهم شهداء والشاهد لا بد ان يكون عدلا وهذا التعديل للامة وان لزم

منه تعديل كل فرد منها لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن الكل وان لزم

فنحن نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجمعون عليه وحينئذ يجب عصمتهم

عن الخطا قولا وفعلا واعترض بان العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء

الواجبات واجتناب المقبحات والوسط فعل الله لقوله تعالى جعلناكم امة وسطا

فيكون الوسط غير العدالة لان المعدل لا يجعل الرجل عدلا بل يخبر عن عدالته ولو

سلم فالمراد تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيمة بان الانبياء بلغوهم الرسالة

كما نص عليه اكثر المفسرين وعدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا قبلها

فيكون الامة عدولا في الاخرة لا في الدنيا ولو سلم فالخطاب في جعلناكم للموجودين

عند نزولها لا بعد لان خطاب من لم يوجد محال فلا يدل على ان اجماع اولئك

حق لكنا لا نعلم بقاء جميعهم باعيانهم الى ما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وعلى آله

وسلم فلا يثبت حجية الاجماع سلمنا لكن المراد بالعدالة اجتناب الكبائر فقط فيحتمل

ان الذي اجمعوا عليه خطا لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في عدالتهم سلمنا ان

كلما اجمعوا عليه حق لكن لا دلالة في الاية على وجوب الاتباع والمجتهد لا يلزم ان

كلما كان حقا في نفسه بدليل ان المجتهد لا يتبع مجتهدا اخر وان قلنا ان كل

مجتهد مصيب **ومن الادلة** على كون الاجماع حجة وهو

الدليل المعول عليه ما تواتر معنا عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وحصل

العلم به من عصمة جماعة هذه الامة عن الخطا وان الحق لا يخرج عنها الى يوم

القيمة فمن ذلك قوله عليه السلام لن تجتمع امتي على الضلالة ابدا فعليكم بالجماعة

فان يد الله على الجماعة اخرجه الطبراني في الكبير عن ابن عمر ر وقوله

ومنها

لن يزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم وفارقهم
حتى يأتي أمر الله رواه الترمذي وابن عساكر عن عمران بن حصين وقوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين
وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين وأخرج زيد بن علي في مجموعه عن آبائه عن
علي عليهم السلام عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم من فارق الجماعة شبرا
فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه أخرجه أحمد بن حنبل وأبو داود والحاكم
في مستدركه عن أبي ذر ونحو أي نحو ما ذكرناه من الأحاديث النبوية ومن ذلك
ما أخرجه أبو داود عن أبي مالك الأشعري عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
أنه قال إن الله تعالى أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا
جميعا وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة وابن
أبي عاصم عن أنس أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال إن الله تعالى قد أجار أمتي
أن تجتمع على ضلالة والترمذي عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال
لا تجتمع أمتي على ضلالة والترمذي عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا
تجتمع أمتي على ضلالة ويد الله تعالى على الجماعة من شذ شذ إلى النار وابن ماجه
عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي قوامة
على أمر الله لا يضرها من خالفها والحاكم في مستدركه عن عمر أنه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة وأخرج
أيضا عن عمر أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا يزال هذا الدين قائما تقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة والبخاري ومسلم عن المغيرة أنه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون
ومسلم والترمذي وابن ماجه عن ثوبان عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال
لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله و
هم كذلك ومسلم عن عقبة بن عامر أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا تزال عصابة
من أمتي يقاتلون على أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم
الساعة وهم على ذلك وأحمد في مسنده وأبو داود والحاكم في مستدركه عن
عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتي
يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم الدجال واحد

وابن جرير

وابن جرير عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا يزال لهذا الأمر عصابة
على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك ومسلم عن جابر بن سمرة
عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لن يبرح هذا الدين قائما تقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة وابن عساكر عن جابر وابن قانع وابن
وابن حبان عن قتادة عن أنس أنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لا تزال طائفة
من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة وأبو داود الطيالسي وعبد
بن حميد عن زيد بن أرقم عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لا يزال طائفة
من أمتي يقاتلون على الحق حتى يأتي أمر الله وأحمد بن حنبل عن زيد بن أرقم عنه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين
وأبو داود الطيالسي والحاكم عن عمر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال
لا يزال طائفة من أمتي على الحق منصورين حتى يأتي أمر الله والطبراني في الكبير
عن جابر بن سمرة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لا يبرح هذا الدين قائما تقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة وأخرج أيضا عن معوية عن زيد بن
أرقم لا يزال ناس من أمتي يقاتلون على الحق حتى يأتيهم الأمر والبخاري
ومسلم وأحمد عن معوية عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لا يزال طائفة
من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله
وهم ظاهرون على الناس ومسلم وأحمد عن جابر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
أنه قال لا يزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة فينزل
عيسى بن مريم فيقول أميرهم صل بنا فيقول لا إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة
لهذه الأمة والترمذي عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال
يد الله على الجماعة وعن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال
اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة فعليكم
بالجماعة فإن يد الله على الجماعة ولن يجمع الله عز وجل أمتي إلا على هدى وأخرج
أحمد عن رجل عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال أيها الناس عليكم
بالجماعة وإياكم والفرقة وأخرج الحاكم في مستدركه وابن جرير عن ابن عمر
والحاكم أيضا عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم أنه قال لا يجمع الله
عز وجل أمتي على ضلالة أبدا اتبعوا السواد الأعظم يد الله على الجماعة

من شذ شذ في النار. واخرج الطبراني في الكبير عن عرفجة عنه صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال يد الله على الجماعة والشيطان مع من خالف الجماعة يركض
واخرج الطبراني في الكبير عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال
من فارق المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن مات وليس
عليه امام فميتته ميتة جاهلية. واخرج الحاكم في مستدركه عن [illegible] عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا دخل النار. والنسائي
عن حذيفة عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من فارق الجماعة شبرا فارق
الاسلام. والنسائي وابن حبان في صحيحه عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال
ستكون بعدي هنات وهنات فمن رأيتموه فارق الجماعة او يريد ان يفرق امر
امة محمد كائنا من كان فاقتلوه فان يد الله مع الجماعة وان الشيطان مع من
فارق الجماعة يركض. وغير ذلك مما يبلغ في الكثرة مبلغا عظيما. **احتج** المخالفون
بوجهين قالوا اولا قال الله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
فلا يرجع في تبيان الاحكام الا اليه والاجماع غيره. وقالوا ثانيا قال تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فلا مرجع فيها الا الكتاب والسنة
الجواب عن الاول لا نسلم ان المراد ما ذكروه لان كون الكتاب تبيانا
لكل شيء لا ينافي كون غيره تبيانا لبعض الاشياء او لكلها والا لزم كون السنة
دليلا بعين ما ذكر والخصم لا يقول به. واعترض بان تبيان المبين محال فيحصل
التنافي. واجيب بان كل واحد يكون تبيانا على سبيل البدل فلا
يلزم تبيان المبين والا امتنع العمل بالسنة. والجواب ان الادلة الشرعية كلها معرفات
بينات للاحكام الشرعية ولا امتناع في وقوع اجتماع المعرفات والبينات على مبين واحد
وانما الممتنع اجتماع العلل المؤثرة الحقيقية المستقلة على معلول واحد بالشخص
وعن الثاني بان الرد الى الاجماع رد الى الكتاب والسنة لوجوب كون
الاجماع مستندا اليهما لكونهما سنديه لهما اصلان له وبان الاية دلت على
عدم حجية الاجماع في الحكم المتنازع فيه ولا نزاع فيما اجمع عليه. وان
سلم ما ذكروه في الايتين كان غايته الظهور والظاهر لا يقاوم القاطع

مسئلة في ذكر الخلاف في اجماع العترة وادلة الفريقين

فقالت الزيدية وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري وغيرهم
ورواية عن القاضي عبد الجبار ان اجماع العترة حجة. والاكثرون
على انه ليس بحجة والمختار هو الاول لما عليه من الادلة من الكتاب والسنة
المتواترة اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا. وجه الدلالة انه تعالى اخبر مؤكدا بانما
بارادته اذهاب الرجس عن اهل البيت وتطهيرهم تطهيرا تاما وما يريد
الله من افعاله واقع قطعا ومذهب فثبت ذهاب الرجس عنهم وطهارتهم عنه
الطهارة التامة. والرجس المطهرون عنه ليس الا ما يستخبث من الاقوال
والافعال ويستحق عليه الذم والعقاب لان معناه الحقيقي لا يخلو عنه احد
منهم. وليس المراد اذهابه عن كل فرد لان المعلوم خلافه فتعين ان المقصود
اذهابه عن جماعتهم وهو المطلوب. وليس المراد باهل البيت الا زواجه
لانه صلى الله عليه وآله وسلم قد بين المراد به في احاديث كثيرة بالغة
حد التواتر على ان الاهل اذا اضيف الى البيت لم يتبادر منه الازواج
فان قيل قد جاء في بعض الاحاديث ما يقتضي دخول نسائه في اهل بيته
مثل قوله جوابا لام سلمة في قولها اما انا من اهل البيت قال بلى ان شاء الله
وقوله بلى فادخلي في الكساء قالت فدخلت في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه
ولابنته ولابنيه قلنا الروايات دفعها عن الدخول معهم بقوله في رواية
انك على خير وفي رواية انك الى خير وفي رواية انك على مكانك وانت على خير
وفي رواية انت الى خير وفي رواية انت من ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفي رواية
مكانك فانك على خير وغير ذلك اكثر ولو سلم التساوي وجب الجمع وقولها
بعد ما قضى دعاءه صريح في خروجها عن قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم
هؤلاء اهل بيتي الخ على اختلاف الروايات وبه يحصل الجمع ويؤيد ذلك
ان سؤالها بقولها وانا معهم ونحوه لم يقع الا بعد انتهاء الدعاء في جميع الاخبار
فلا تعارض لان دفعها لكونها ليست من اهل البيت وادخالها بعد بيان انهم لا يضر
ولو سلم انها من اهل البيت فخروجها عن الدعاء باذهاب الرجس والتطهير
كاف في حجية اجماع من عداها لا يقال اختلاف الروايات

هذا الخبر مسمى مضبوطة لانه نقله جماعة ان يروي العدد البالغ حد التو
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من حفاظ المحدثين خبرا باقيا في المعنى ومحالهم على
السلامة بالله تعالى كما قال الشيخ محب الدين الطبري الشافعي في ذخائر العقبى الظاهر ان
هذا الفعل تكرر منه صلى الله عليه وآله وسلم في بيت ام سلمة لا يدل عليه اختلاف
هيئة اجتماعهم وما جللهم به ودعائه لهم وجواب ام سلمة ويحقق ما ذكره في ذخائر
العقبى رواية عن عائشة وزينب **فان قيل** اذا لم يرد به نساء النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ولا دخلن في المراد كان المعنى واقمن الصلاة وآتين الزكاة واطعن الله ورسوله
فان المعنى اجنبية كلام محتثه وهو غير ملائم لا يقع مثله في القرآن **قلت** لا يلزم
التنافر من عدم دخولهن اذ لا كلام في حسن تخصيصهن بالذكر وتمييزهن بخطابه تعالى بما
يرفع قدرهن وتعليل ذلك باتصالهن برسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبأولاد
الذين طهرهم الله واذهب عنهم الرجس يوضح ما ذكرناه ان اكثر الروايات والمفسرين
على ان الآية لم تنزل في نساء النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم تؤنث بهن ولو كان منا
فر لما اطبقوا عليه ومن ذلك ما رواه ابو طالب عليهم في اماليه بالاسناد الى ام سلمة
ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخذ ثوبا فجلله على علي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام ثم قرأ هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فجئت لادخل معهم فقال مكانك انت على خير وفي كتاب المحيط بالامامة للشيخ الا
ابي الحسن علي بن الحسين بن محمد بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال نزلت هذه الآية انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا في نبي الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وعلي وفاطمة والحسن والحسين فجللهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بكساء
وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قال وام سلمة
على باب البيت فقالت يا رسول الله وانا قال انت الى خير وفيه بالاسناد الى عمرة بنت
افعى قالت سمعت ام سلمة ام المؤمنين رضي الله عنها تقول نزلت هذه الآية في بيتي انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وفي البيت سبعة جبريل
وميكائيل عليهما السلام ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وانا على باب البيت فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت قال انك
على خير انك من ازواج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واخرج مسلم عن عائشة قالت
خرج رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله

جا الحسين

جا الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واخرج الترمذي عن ام سلمة رضي الله عنها
قالت نزلت هذه الآية وانا جالسة على باب بيتي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا وفي البيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعلي وفاطمة
والحسن والحسين فجللهم بكساء وقال اللهم ان هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك الى خير وانت من ازواج
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واخرج ايضا عن انس قال كان رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم حين نزلت هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا يمر بباب فاطمة اذا خرج الى الصلاة ويقول الصلاة اهل البيت انما
يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وفي كتاب شواهد التنزيل
للحاكم الامام ابي القاسم الحسكاني المحدث النيسابوري رحمه الله باسناده الى انس بن مالك
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يمر بباب فاطمة ستة اشهر اذا خرج
الى صلاة الفجر يقول الصلاة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا اخرجه عن انس من سبع طرق وعن ابي سعيد الخدري وعن ابي
الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من طرق متعددة بالمعنى واكثر الفاظه
لم تختلف في بعضها الا في عدد الاشهر وفيه بالاسناد من طرق الى البراء بن عازب
قال جاء علي وفاطمة والحسن والحسين الى باب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فخرج النبي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم فقال بردائه وطرحه عليهم وقال اللهم هؤلاء عترتي وفيه
بالاسناد الى جابر بن عبد الله الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
دعا عليا وابنيه وفاطمة فالبسهم من ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي هؤلاء اهلي وفيه
بالاسناد عن جابر ايضا قال نزلت هذه الآية على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وليس في البيت
الا فاطمة والحسن والحسين وعلي انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم هؤلاء اهلي وفيه بالاسناد
الى الحسن السبط عليه السلام قال لما نزلت آية التطهير جمعنا رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم واياه في كساء لام سلمة خيبري ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي وعترتي فاذهب
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى حصين بن ابي جميلة قال لما اخرج
الحسن بن علي عليهما السلام بالناس وهو بالكوفة وطعن بخنجر في فخذه فمرض شهرين

ثم خرج فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا اهل العراق اتقوا الله فينا فانا امراؤكم وضيفانكم
واهل البيت الذين سمى الله في كتابه انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفيه بالاسناد من بعض طرقه الى هلال بن يساف قال سمعت الحسن بن علي وهو يخطب الناس
يقول يا اهل الكوفة اتقوا الله عز وجل فينا فانا امراؤكم وانا ضيفانكم ونحن اهل البيت
الذين قال الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وفي بعضها زيادة فقال فما رايت اكثر باكيا من يومئذ وفيه بالاسناد الى سعد بن ابي وقاص
انه قال لمعوية بالمدينة لقد سمعت من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في علي ثلاثا لان يكون
لي واحدة منها احب الي من حمر النعم سمعته وقد اخذ بيد ابنيه الحسن والحسين
وفاطمة وقد جار الى الله عز وجل وهو يقول اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم
الرجس وطهرهم تطهيرا وفيه بالاسناد الى سعد ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم لعلي ثلثا لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم نزل على رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة وابنيهما تحت ثوبه ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي وساق الحديث لطوله اختصرته

وفيه بالاسناد

حديث المنزلة

من طريق الى سعد ايضا قال امر معوية لعنه الله فقال ما منعك ان تسب ابا تراب
فقال سعد اما ذكرت ثلثا قالهن له رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فلا اسبه
لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر النعم سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم يقول له وخلفه في بعض مغازيه فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء
والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله فتطاولنا اليها الناس فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
ادعوا عليا فاتي به وهو ارمد فبصق في عينيه ودفع الراية اليه ففتح الله عليه
ولما نزلت هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
دعا رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم عليا وفاطمة وحسنا وحسينا وقال
اللهم هؤلاء اهلي وفي رواية اهل بيتي ورواه مسلم بن الحجاج في مسنده الصحيح
هكذا بطوله ورواه الترمذي في جامعه وقال هذا حديث حسن غريب
صحيح من هذا الوجه وفيه بالاسناد من طرق كثيرة الى ابي سعيد الخدري في
قول الله عز وجل انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا

تطهيرا قال جمع رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم عليا وفاطمة و
الحسن والحسين عليهما السلام ثم ادار عليهم الكساء فقال هؤلاء اهل
بيتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وفي احديها زيادة
وام سلمة على الباب فقالت يا رسول الله الست منهم فقال انك لعلى خير والى خير
وفيه باسناده الى من سال عطية عن هذه الاية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال اخبرك عنها بعلم حدثني ابو سعيد الخدري
انها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وفي الحسن والحسين وفاطمة
وعلي قال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وكانت ام سلمة بالباب قالت وانا فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انك بخير والى خير وفيه بالاسناد من طريق الى عطية عن ابي سعيد ايضا في هذه
الاية انما يريد الله الاية قال نزلت في النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعلي وفاطمة
والحسن والحسين عليهما السلام وفيه بالاسناد الى عطية قال سالت ابا سعيد الخدري
عن انما يريد الله ليذهب الاية فعد النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم وعليا وفاطمة
والحسن والحسين عليهم السلام وفيه بالاسناد من طريقين الى ابي سعيد الخدري
قال جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اربعين صباحا الى باب علي بعدما
دخل بفاطمة فقال السلام عليكم اهل البيت ورحمة الله وبركاته الصلوة يرحمكم الله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انا حرب لمن
حاربتم وسلم لمن سالمتم وفيه عن ابي سعيد الخدري قال لما نزلت هذه الاية
وامر اهلك بالصلوة كان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم يجي الى باب علي صلوة
الغداة ثمانية اشهر يقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفيه عن ابي سعيد عن نبي الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انه قال نزلت هذه الاية وامر اهلك بالصلوة قال كان يجي الى باب علي تسعة اشهر
كل صلوة غداة ويقول الصلوة يرحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا وفيه بالاسناد الى ابن عباس قال دعى رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم الحسن والحسين وعليا وفاطمة ومد عليهم ثوبا ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
وفيه بالاسناد الى ابن عباس ايضا قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس

ويطهركم تطهيرا نزلت في رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفاطمة وعلي
والحسن والحسين والرجس الشك وفيه بالاسناد الى علي بن ابي طالب
كرم الله وجهه في الجنة قال جمعنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في بيت ام سلمة انا وفاطمة والحسن والحسين حسنا وحسينا ثم دخل
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كساء له وادخلنا معه ثم ضمنا ثم قال
اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة
يا رسول الله فانا وادخلت منهم فقال انت مني انت منه وانت على خير اعادها
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثلثا يصنع ذلك وفيه بالاسناد الى
عبد الله بن جعفر الطيار قال لما نظر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى جبرئيل هابطا
من السماء قال من يدعو لي من يدعو لي فقالت زينب انا يا رسول الله قال
ادعي لي عليا وفاطمة وحسنا وحسينا فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن يساره
وعليا وفاطمة تجاههم ثم غشاهم بكساء خيبري وقال اللهم ان لكل نبي اهلا
وان هؤلاء اهلي فانزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
فقالت زينب الا ادخل معكم فقال مكانك انك على خير ان شاء الله تعالى اخرجه عنه
من ثلث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى عائشة ام المؤمنين قالت
خرج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء
الحسن بن علي فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي
فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخرجه
عنها من ست طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى جميع بن عمير قال
انطلقت مع امي الى عائشة فسالتها امي عن علي فقالت ما ظنك برجل كانت فاطمة
تحته والحسن والحسين ابنيه ولقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
التف عليهم بثوبه وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا فقلت يا رسول الله الست من اهلك قال انك على خير ولم يدخلني معهم
اخرجه من ثلث طرق بالمعنى واكثر اللفظ وفيه بالاسناد الى واثلة بن الاسقع
قال اتيت فاطمة عليها السلام اسالها عن علي فقالت توجه الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فجلست انتظره حتى جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ومعه علي
وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى عليا وفاطمة

فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على فخذه ثم لف عليهم ثوبه
او قال كساء ثم تلا هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
ثم قال اللهم هؤلاء اهل بيتي واهل بيتي احق اخرجه من ثلاث طرق في احدها احمد بن حنبل واللفظ
له والمعنى واحد ورواه ابو بكر بن ابي شيبة عن الاوزاعي وفيه بالاسناد الى واثلة
بن الاسقع مثله وفيه زيادة قلت لواثلة ما الرجس قال الشك في دين الله وفيه بالا
سناد من طرقه الى فاطمة الزهراء انها اتت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فبسط لها ثوبا فاجلسها عليه ثم جاء ابنها فاجلسه معها ثم جاء حسين فاجلسه
معهما ثم جاء علي فاجلسه ثم ضم عليهم الثوب ثم قال اللهم هؤلاء مني وانا منهم اللهم
ارض عنهم كما انا راض وفيه بالاسناد الى ام سلمة من نحو خمس طرق ان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم جلل على علي وفاطمة وحسن وحسين كساء ثم قال اللهم هؤلاء
اهل بيتي وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فقالت ام سلمة يا رسول
الله وانا منهم قال انك الى خير وقد اخرجه ابو عيسى الترمذي في جامعه وقال
هذا حديث صحيح وهو احسن شيء روي في هذا الباب وفيه بالاسناد اليها
رضي الله عنها قالت في بيتي نزلت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وفي البيت سبعة جبرئيل وميكائيل ومحمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين
وجبرئيل يملي على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول الله يملي على علي عليه السلام
وفيه بالاسناد اليها ايضا قالت انزل الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وما في البيت الا جبرئيل ورسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين
وانا فقلت يا رسول الله انا من اهل البيت فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
انت من صالحي نسائي ولو كان قال نعم كان احب الي مما تطلع عليه الشمس وتغرب وروى
حديث الكساء الامام الحاكم ابو سعيد المحسن بن كرامة الجشمي في كتابه تنبيه الغافلين
عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وعائشة واكثرها قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لام سلمة جوابا عن قولها وانا من اهل البيت انك على خير وفي بعضها انك من ازواج
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وما قال انك من اهل البيت وروى في كتابه درر السمطين
للزرندي الشافعي عن ابي سعيد الخدري وام سلمة وابي الحمراء خادم رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم طرق متعددة ان هذه الآية نزلت في الخمسة ومثله في كتاب اسباب
نزول القرآن للواحدي عن ابي سعيد وام سلمة وفي مجمع الزوائد للهيثمي الشافعي

مثله وقال رواه الطبراني وروى في الشفا القاضي عياض نحوه وفي ذخائر العقبى
كذلك بطرق متعددة وفيه قالت ام سلمة وانا معهم يا رسول الله قال انت على مكانك
وانت على خير اخرجه الترمذي على اختلاف الروايات وروايات الخبرات سوى ان
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن عمر بن ابي سلمة ربيب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وام سلمة وواثلة بن الاسقع وعائشة وابي سعيد الخدري اخرج الترمذي حديث
عمر بن ابي سلمة وقال الحديث حسن صحيح واخرجه ايضا الدولابي وحديث واثلة
اخرجه ابو حاتم وحديث عائشة مسلم وحديث ابي سعيد الخدري احمد في المناقب
والطبراني وفي كتاب المصابيح لابي محمد الحسين بن مسعود البغوي من الصحاح عن سعد
وعائشة مثله ولو استقصينا ما في هذا المعنى من الاحاديث النبوية لخرجنا عن المقصود
وفيما ذكرناه ارشاد الى ما اغفلناه **فان قيل** النص على علي وفاطمة والحسن
والحسين يخرج من يوجد من اولاد الحسنين **قلنا** ليس المراد من التنصيص الا
اخراج من يتوهم دخوله في اهل البيت من الازواج والاقارب وتخصيصهم ببيان
كونهم اهل البيت لانه لو يوجد من اهل البيت وقت نزول الآية غيرهم والا فشمول
اهل البيت لمن سيوجد كشمول الامة ويوضح ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض وقد روي عن زين العابدين علي بن الحسين عليهم السلام انه قال لرجل من اهل
الشام اما قرأت الاحزاب انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
قال ولأنتم قال نعم

الدليل الثاني من الكتاب العزيز

قوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى دلت الآية على
ان مودتهم طاعة بل واجبة فيكونون على الحق والا حرمت مودتهم لقوله تعالى لا تجد
قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله وغيرها وكونهم على الحق
يقتضي وجوب متابعتهم لعدم الواسطة بين الحق والضلال بدليل قوله تعالى فماذا بعد الحق
الا الضلال والمراد بالقربى اهل البيت لما رواه في شواهد التنزيل بالاسناد الى علي عليه
السلام قال فينا آل محمد آية لا يحفظ مودتنا الا كل مؤمن ثم قرأ قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وما رواه المرشد بالله عليه السلام في اماليه بالاسناد
من طريق الى ابن عباس قال لما نزلت قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا
يا رسول الله ومن قرابتك الذين وجبت علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما وذكره

في الكشاف في تفسير هذه الآية الكريمة وفي كتاب شواهد التنزيل مسندا من بضع عشر
طرق الى ابن عباس واخرجه احمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره وابن المغازلي
الشافعي في مناقبه وغيرهم والاحاديث المقاضية لوجوب مودة اهل البيت كثيرة جدا
تركناها اختصارا واستغناء بما فيه المطلوب من الادلة **واما السنة فقوله**
صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا
من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه
المؤيد بالله عليه السلام وفي رواية الامام ابو عبد الله الجرجاني اني تارك فيكم
الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الى آخره وفي الجامع الكافي اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وهذا خبر مشهور
تلقته الامة بالقبول وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به
لن تضلوا من بعدي ابدا كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الهادي الى الحق عليه السلام في الاحكام وفي الجامع الكافي
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان بعدي وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني
اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم اني مخلف فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا وهما كتاب الله وعترتي
اهل بيتي وقد اخبرني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض رواه الامام ابو عبد الله
الجرجاني وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني اوشك ان ادعى فاجيب واني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض رواه ايضا الامام ابو عبد الله الجرجاني عن ابي سعيد الخدري
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم كتاب الله وعترتي وهما لا
يختلفان بعدي رواه ايضا الامام ابو عبد الله **ووجه الدلالة**
في هذه الاحاديث وما في معناها انها افادت ان حكم
التمسك بالعترة كالتمسك بالكتاب فاذا كان التمسك به واجبا لكونه حجة لا يجوز مخالفته
فكذلك التمسك بالعترة لاجماعهم **ووجه آخر** وهو انه يفهم من قوله تارك
ومخلف وخليفتين حجية اجماعهم وذلك لان المستخلف يكون بعد رسول الله قائما مقام
من استخلفه وهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم الحجة في حياته ويكون خليفته

الحجة بعده وفاته وليس لاحد ان يقول بان الحجة هي مجموع الكتاب والعترة لاجماع
الامة على ان الكتاب حجة مستقلة فلو لم تكن العترة حجة كالكتاب لكان ذكرها معه
عبثاً ولغواً والازم ظاهر البطلان وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم مثل
اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك اخرجه الحاكم
في مستدركه عن ابي ذر الغفاري وفي رواية الامام ابي عبد الله الجرجاني
ومن تخلف عنها غرق وهذا الحديث وامثاله صريح في نجاة المتبع لهم وهلكة
المخالف لهم ولو لم تكن جماعتهم معصومة عن الخطا لما كان كذلك وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل
السماء رواه الامام ابو طالب والامام ابو عبد الله الجرجاني عليهما السلام ولو كان
متبعهم مخطيا لكان غير آمن وقوله صلى الله وعلى اله وسلم ان اهل بيتي
فيكم كباب حطة رواه الامام ابو عبد الله الجرجاني وقوله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم فاين يتاه بكم عن علم تنوسخ من اصلاب اصحاب السفينة حتى صار
في عترة نبيكم رواه الامام المهدي عليه السلام في الغيث مرفوعاً وموقوفه
على علي الى غير ذلك من الاخبار الناطقة بنجاة متبعيهم وهلكة مخالفيهم
وهذه الاحاديث وان كان بعضها احاداً فمعنى تواترها افاد العلم المطلوب
لا شتراكها فيه ولنذكر من ذلك ان شاء الله صالحاً فنقول روى الهادي
الى الحق عليه السلام في الاحكام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اهل بيتي
فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وهوى وفيه
عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم اهل بيتي امان لاهل الارض والنجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض ما يوعدون واذا ذهبت
النجوم من السماء اتى اهل السماء ما يوعدون وفي صحيفة علي بن موسى
الرضى عن آبائه اسناداً متصلاً الى علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها زج
في النار وبها بالاسناد المتصل كما ان النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي
امان لامتي وفي امالي المرشد بالله وجواهر العقدين للسمهودي
مسنداً الى سلمة بن الاكوع وهو الصاق في ذخاير العقبى بالاسناد الى سلمة وفي نهاية ابن الاثير
مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من تخلف عنها زج به في النار وفي امالي

ابي طالب بالاسناد المتصل الى حنش الكناني قال سمعت اباذر يقول وهو
اخذ بباب الكعبة ايها الناس من عرفني فانا من قد عرفني ومن انكرني فانا
ابوذر سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول اهل بيتي فيكم مثل
سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك وهو في امالي المرشد بالله ولفظه
رايت اباذر رضي الله عنه اخذاً بعضادتي باب الكعبة وهو يقول من عرفني فقد
عرفني ومن انكرني لم يعرفني فانا ابوذر الغفاري سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول مثل اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك ومثل
باب حطة في بني اسرائيل وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة من دخله
غفر له وفيه بالاسناد الى ابي يحيى بن جعفر عن ابيه عن جده محمد عن ابيه علي
عن ابيه الحسين عن ابيه علي بن ابي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قال اهل بيتي امان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء فويل
لمن خذلهم وعاندهم وفي كتاب المناقب للخطيب ابن المغازلي بالاسناد الى ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا
ومن تأخر عنها هلك وفيه بالاسناد الى سلمة بن الاكوع عن ابيه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
وفيه بالاسناد الى ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق وفيه بالاسناد
الى ابن عباس نحوه مع حذف ان من اوله وفيه بالاسناد الى ابي ذر نحوه مع حذف
ان من اوله وزيادة ومن قاتلنا اخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال في اخره
وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي عن اياس رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل بيتي امان لاهل
الارض فاذا هلك اهل بيتي جاء اهل الارض من الايات ما كانوا يوعدون قال اخرجه
ابن المظفر من حديث عبد الله بن ابراهيم الغفاري قال وعن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم النجوم امان لاهل السماء واهل
بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض قال اخرجه
احمد في المناقب وهو في ذخاير العقبى للمحب الطبري قال وعن قتادة عن عطا

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم النجوم
امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من الاختلاف فاذا
خالفتها قبيلة من العرب اختلفوا فصاروا حزب الشيطان قال اخرجه الحاكم
وقال الحاكم في المستدرك هذا حديث صحيح الاسناد وفي ذخائر العقبى للاسناد
الى ابي ذر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول مثل اهل
بيتي فيكم مثل سفينة نوح في قومه من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق ومثل باب
حطة في بني اسرائيل قال اخرجه الحاكم من وجهين عن ابي اسحق وهذا لفظ احدهما
ولفظ الآخر الا ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح قال وذكره دون قوله
ومثل باب حطة الخ قال وكذا هو عند ابي يعلى في مسنده قال واخرجه
الطبراني في الصغير والاوسط من طريق الاعمش عن ابي اسحق ورواه في الاوسط ايضا
من طريق الحسين بن عمرو الفقيمي وابو نعيم عن ابي اسحق ومن طريق سماك بن حرب
عن حنش قال واخرجه ابو يعلى ايضا من حديث ابي الطفيل عن ابي ذر رضي الله عنه
بلفظ ان مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركب فيها نجا ومن تخلف عنها غرق
وان مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة قال واخرجه البزار من طريق سعيد
بن المسيب عن ابي ذر رضي الله عنه قال وكذا اخرجه الفقيه ابو الحسن المغازلي
وزاد ومن قاتلنا آخر الزمان فكانما قاتل مع الدجال وعن ابي الصهباء عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مثل
اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الطبراني
وابو نعيم في الحلية والبزار وغيرهم والفقيه ابو الحسن المغازلي في المناقب الا انه
قال ومن تأخر عنها هلك وعن عبد الله بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وعلى آله
قال مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تركها غرق قال
رواه البزار وعن ابي سعيد الخدري سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يقول انما مثل اهل بيتي فيكم مثل باب حطة في بني اسرائيل من دخله غفر له قال رواه
الطبراني في الصغير والاوسط وفي كتاب الجواهر للقسم بن حجلا اليمني المعروف بالشقيقي
وذخائر العقبى لمحب الدين الطبري الشافعي عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم مثل
اهل بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق قال اخرجه الملا
في سيرته وفيهما ايضا عن علي عليه السلام قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مثل اهل

بيتي فيكم كمثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تعلق بها فاز ومن تخلف عنها زج
في النار قال اخرجه ابن السري وفي الشفا للقاضي عياض عنه صلى الله عليه وعلى
آله وسلم انه قال معرفة آل محمد براءة من النار وحب آل محمد جواز على الصراط
والولاية لآل محمد امان من العذاب وفي جامع الاسيوطي اخرجه البزار
عن ابن عباس وعن ابن الزبير والحاكم في مستدركه عن ابي ذر قوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق
وابو يعلى في مسنده عن سلمة بن الاكوع قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم النجوم امان
لاهل السماء واهل بيتي امان لامتي والطبراني في الكبير عن ابي ذر رضي الله عنه قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما مثل اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن
تخلف عنها هلك ومثل باب حطة في بني اسرائيل وابن ابي شيبة ومسدد وابو يعلى
في مسنده والطبراني في الكبير وابن عساكر عن اياس بن سلمة بن الاكوع عن ابيه قوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم النجوم امان لاهل الارض من الغرق واهل بيتي امان لامتي من
الاختلاف فاذا خالفتها قبيلة اختلفوا فصاروا حزب ابليس والطبراني في الكبير
عن ابن عباس قوله صلى الله عليه وآله وسلم من سره ان يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن
جنة عدن غرسها ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد باهل بيتي من بعدي
فانهم عترتي خلقوا من طينتي ورزقوا فهمي وعلمي فويل للمكذبين بفضلهم من امتي
القاطعين فيهم صلتي لا انالهم الله شفاعتي والترمذي عن جابر قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا من بعدي كتاب
الله وعترتي اهل بيتي واحمد والطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والترمذي عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي احدهما
اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
ولا يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما ورواه السمهودي
في جواهر العقدين واحمد وعبد بن حميد ومسلم عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم اما بعد ايها الناس فانما انا بشر يوشك ان ياتي رسول ربي فاجيب
واني تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور من استمسك به

اسمسكوا به كان على الهدى ومن اخطاه ضل فخذوا بكتاب الله واخذوا
واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي • وابن ابي شيبه وابن سعد واحمد
وابو يعلى عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اني اوشك ان
ادعى فاجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير خبرني انهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما • ورواه السمهودي في كتاب
جواهر العقدين قال واخرجه الطبراني في الاوسط اتصافيه ان النبي صلى
الله عليه وعلى اله وسلم قال ذلك في حجة الوداع وزاد مثله يعني كتاب الله
مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومثلهم اي اهل بيته كمثل باب حطه من دخله غفرت
له الذنوب • وعبد بن حميد وابن الانباري عن زيد بن ثابت قوله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل
بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني في الكبير عن زيد بن ارقم
قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انا لكم فرط وانكم واردون علي الحوض عرضه ما بين صنعا
الى بصرى فيه عدد الكواكب من قدحان الذهب والفضة فانظروا كيف تخلفوني في
الثقلين قيل وما الثقلان يا رسول الله قال الاكبر كتاب الله سبب طرفه بيد الله
وطرفه بايديكم فتمسكوا به لن تزولوا ولا تضلوا والاصغر عترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وسالت لهما ذلك ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تعلموهما فانهما اعلم
منكم واحمد والطبراني عن زيد بن ثابت والطبراني عن زيد بن ارقم قوله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم اني تارك فيكم خليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء والارض وعترتي
اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والطبراني في الكبير وابو يعلى في مسنده
عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم ما ان
اخذتم به لن تضلوا بعدي امرين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء
الى الارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض والحاكم في مستدركه
عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ايها الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان
اتبعتموهما كتاب الله واهل بيتي عترتي ثم قال اتعلمون اني اولى بالمؤمنين من انفسهم من كنت
مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبه والخطيب في المتفق والمفترق عن جابر بن عبد الله
قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم تركت فيكم ما لن تضلوا من بعدي ان اعتصمتم به كتاب الله
وعترتي

وعترتي اهل بيتي والطبراني في الكبير عن ابي سعيد الخدري قوله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم كاني قد دعيت فاجبت اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
حبل ممدود من السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما والطبراني في الكبير والحاكم في مستدركه
عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه واله وسلم كاني قد دعيت فاجبت
اني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا
كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ان الله مولاي وانا
ولي كل مؤمن من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
والطبراني في الكبير عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
اني لا اجد لنبي الا نصف عمر الذي كان قبله واني اوشك ان ادعى فاجيب فما انتم
قائلون قالوا نصحت قال اليس تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان الجنة حق وان النار حق وان البعث بعد الموت حق قالوا نشهد قال وانا
اشهد معكم اني فرطكم على الحوض وانتم واردون على الحوض وان عرضه ابعد ما
بين صنعا وبصرى فيه اقداح عدد النجوم من فضة فانظروا كيف تخلفوني في
الثقلين قالوا وما الثقلان يا رسول الله قال كتاب الله طرف بيد الله وطرف
بايديكم فاستمسكوا به لا تضلوا والاخر عترتي وان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وسالت ذلك لهما ربي فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم من كنت اولى به من نفسه فعلي وليه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه والطبراني في الكبير والحكيم الحاكم عن ابي الطفيل
عن حذيفة بن اسيد من حديث طويل بحديث زيد بن ارقم قوله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم واني سائلكم حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني
فيهما الثقل الاكبر كتاب الله عز وجل سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فاستمسكوا به
لا تضلوا ولا تبدلوا وعترتي اهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما لن ينقضيا
حتى يردا علي الحوض وفي مجموع زيد بن علي عن علي عليه السلام قال لما ثقل رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في مرضه والبيت غاص بمن فيه قال ادعوا لي الحسن
والحسين فدعوتهما فجعل يلثمهما حتى اغمي عليه قال فجعل علي يرفعهما عن وجه
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ففتح عينيه فقال دعهما يتمتعان مني

وانتفع منهما فانه سيصيبها بعدي اثم ثم قال يا ايها الناس اني خلفت فيكم كتاب
الله وعترتي اهل بيتي فالمضيع لكتاب الله كالمضيع لسنتي والمضيع لسنتي كالمضيع
لعترتي اما ان ذلك لن يفترقا حتى القاه على الحوض وفي الكامل المنير للقسم بن ابراهيم
عليهما السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال في حديث طويل واني سائلكم
حين تردون علي الحوض عن الثقلين فانظروا كيف تخلفوني فيهما قالوا وما
الثقلان يا رسول الله قال الاكبر منهما كتاب الله سبب ما بين السماء والارض
طرف بيد الله وطرف بايديكم فتمسكوا به لا تضلوا ولا تبدلوا والاصغر منهما عترتي
اهل بيتي فقد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي
الجامع الكافي عن الحسن بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي عليهم السلام قال قال
النبي صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الا وهما الخليفتان من بعدي
وفي صحيفة علي بن موسى الرضى عن آبائه اسنادا متصلا الى علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كأني قد دعيت واجبت
واني تارك فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود
من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي امالي
المرشد باسناده الى زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما
وفيه بالاسناد الى ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا الثقلين واحدهما اكبر من الآخر
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانهما لن يفترقا
حتى يردا على الحوض وفيه ايضا بالاسناد الى ابي سعيد وزيد بن ارقم قالا
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي ولن يفترقا حتى يردا
علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني فيهما وفي كتاب المحيط بالامامة بالاسناد
الى الامام الناصر للحق عليه السلام مسندا الى ابي سعيد الخدري قال سمعت النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم يقول يا ايها الناس اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي
الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود ما بين السماء والارض

وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض وفيه
بالاسناد الى الناصر للحق عليه السلام مسندا الى زيد بن ثابت قال
سمعت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله عز وجل وعترتي اهل بيتي وهما الخليفتان من بعدي
وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال وروى ذلك باسانيد
عن زيد بن ارقم وابي ذر وجبير بن مطعم وغيرهم وفي حقائق
المعرفة للامام احمد بن سليمان عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم ان امة اخي موسى افترقت الى احدى وسبعين فرقة وافترقت
امة اخي عيسى على اثنتين وسبعين فرقة وستفترق امتي من بعدي على ثلاث
وسبعين فرقة كلها هالكة الا فرقة واحدة فلما سمع منه ذلك ضاق به
المسلمون ذرعا وضجوا بالبكاء واقبلوا عليه وقالوا يا رسول الله كيف لنا
بعدك بطريق النجاة وكيف لنا بمعرفة الفرقة الناجية حتى نعتمد عليها فقال
صلى الله عليه وآله وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا من بعدي ابدا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي ان اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض قال والامة مجمعة على صحة هذا الخبر وكل
فرقة من فرق الاسلام تتلقاه بالقبول واخرج مسلم عن يزيد بن حيان عن زيد بن ارقم
قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اني تارك فيكم ثقلين احدهما
كتاب الله وحبل الله من اتبعه كان على الهدى ومن تركه كان على ضلالة
وعترتي اهل بيتي فقلنا من اهل بيته نساؤه فقال لا ايم الله ان المرأة تكون
مع الرجل العصر من الدهر فيطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته اصله
وعترته وعصبته وعشيرته الذين حرموا الصدقة بعده وفي
جواهر العقدين للسمهودي الشافعي نزيل طيبة المشرفة قال اخرج
في المستدرك من ثلاث طرق وقال في كل منها انه صحيح على شرط
الشيخين ولفظ الطريق الاولى لما رجع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من حجة الوداع ونزل بغدير خم امر بدوحات فقممن ثم قال كأني
قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الآخر كتاب

الله عز وجل وعترتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن يفترقا حتى
يردا على الحوض ثم قال ان الله تعالى مولاي وانا ولي كل مؤمن ولفظ
الطريق الثانية نزل رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بين مكة والمدينة
عند سمرات خمس دوحات عظام فكنس الناس ما تحت السمرات ثم راح
رسول الله صلى الله عليه واله وسلم عشية فصلى ثم قام خطيبا فحمد الله
عز وجل واثنى عليه وذكر ووعظ فقال ما شاء الله ان يقول ثم قال ايها
الناس اني تارك فيكم امرين لن تضلوا ان اتبعتموهما وهما كتاب الله واهل
بيتي عترتي ولفظ الطريق الثالثة اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
واهل بيتي فانهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض قال واخرجه الطبراني
وزاد في اخره سألت ربي ذلك لهما فلا تقدموهما فتهلكوا ولا تقصروا عنهما
فتهلكوا ولا تعلموهم فانهم اعلم منكم وقد روي حديث الثقلين الجماهير
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه واله وسلم واهل بيته كعلي عليه السلام
وابي ذر وابي سعيد الخدري وابي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه واله
وام هانئ وام سلمة وجابر وحذيفة بن اسيد الغفاري وزيد بن ارقم وزيد
بن ثابت وضمرة الاسلمي وخزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم وعقبة
بن عامر وابي ايوب الانصاري وابي شريح الخزاعي وابي قدامة الانصاري وابي ليلى
وابي الهيثم بن التيهان وغيرهم وقد استقصينا تخريجه وطرقه بتطويل لا يليق بهذا
الكتاب في جمع حديث الثقلين وما ذكرناه كاف في تحصيل المطلوب
احتج النافون لحجية اجماع اهل البيت عليهم السلام باجماع الصحابة وتقريره
ان كثيرا من الصحابة خالفوهم في كثير من المسائل ولم ينكر عليهم احد ولو كان
قولهم حجة لانكر ولو نادرا والجواب انا لا نسلم اجماع الصحابة
على انه ليس بحجة وترك الانكار ان سلم لا يفيد لجواز ان يكون لعذر ولو
سلم فغايته افادة الظن لكونه اجماعا سكوتيا والظن يضمحل اذا قابله قاطع

مسئلة اختلف فيما اتفق عليه اهل المدينة

من الصحابة والتابعين فنقل عن مالك انه كان يرى اتفاقهم حجة ولما كانت
هذه المقالة ضعيفة اعتذر عنه بعض اصحابه بان هذا انما [illegible] على طائفة
لعلى ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم لكونهم اقرب الى رسول الله صلى

عليه وعلى اله وسلم واولى بالحفظ واعرف من غيرهم بمواقع الاخبار وتواريخها
واخرون انه حجة في المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع والمد
دون غيرها حتى انهم لو اجمعوا على كون الاقامة فرادى وجب على الكل
اتباعهم وقال اخرون ومنهم ابن الحاجب انه على ظاهره وانه حجة في جميع
الاحكام والمختار ما عليه الجمهور وهو ان اجماع اهل المدينة غير حجة
لان ادلة الاجماع لا تنتهض بهم وحدهم لكونهم بعض الامة واما قولهم انه يثبت
عندنا بالعادة بان اتفاق مثلهم من العلماء المجتمعين الاجلين بالاجتهاد
لا يكون الا عن دليل راجح على غيره فيقتضي ان يكون اجماعهم حجة ظنية فجوابه
انه ممنوع لجواز ان يكون متمسك غيرهم ارجح فرب راجح لم يطلع عليه البعض
وان سلم لزم في كل جمع كذلك اي كجمع المدينة اذ لا اثر للاطلال وما كان لا يعول
بدون ان قال به غيره كما حكى الامدي وغيره عن بعضهم القول بان اجماع
اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم
وقيل اجماع البصرة والكوفة فقط حكاه الشيخ ابو اسحق في اللمع وقيل
اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن جهم وقيل اجماع الكوفة
والبصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ويلزم ايضا ان لا يعتد
بخلاف اكابر الصحابة الذين كانوا خارجين عنها كمن كان منهم في
الكوفة مع علي عليه السلام وفي البصرة وفي الشام وفي المداين وفي غيرها
وبطلانه معلوم وقالوا في الاحتجاج على حجية اجماع المدينة ثانيا قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انما المدينة كالكير الخبث اخرجه البخاري ومسلم
والترمذي عن جابر بن عبد الله ولفظه انما المدينة كالكير تنفي خبثها وتنصع
طيبها ونحوه قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم المدينة قبة الاسلام ودار الايمان
وارض الهجرة ومبوأ الحلال والحرام اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابي هريرة
قلنا ما ذكرتم من الاحاديث غير مفيد للمطلوب لانه انما يدل على فضلها
لا على من وجد بها لاطلاقها كالمتصوف والعاصي ولا دلالة على انتفاء الخطا عما
اتفق عليه اهلها بخصوصه والا لزم في غيرها من سائر البقاع التي وردت في
وصفها اخبار لوصف غيرها كذلك اي كالمدينة مثل قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في مكة
ما اطيبك من بلد واحبك الي ولولا ان قومي اخرجوني منك ما سكنت غيرك

اخرجه البخاري والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وآله وسلم والله انك لخير ارض الله واحب ارض الله الى الله ولولا اني اخرجت منك ما خرجت اخرجه احمد في مسنده والترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه عن عبد الله بن عدي بن الحمراء وروي عن جابر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لا يصبر على لأوائها وشدتها احد الا كنت له شفيعا يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بالشام فان الشام صفوة الله من بلاده اليها يجتبي صفوته من عباده من خرج من الشام الى غيرها فبسخطه ومن دخلها من غيرها فبرحمته اخرجه الطبراني والحاكم عن ابي امامة

ونحوه اي نحو اجماع اهل المدينة قول الشيخين ابي بكر وعمر في انه غير حجة خلافا لبعض ومنا لنا من قال انه حجة استدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رواه الترمذي وغيره والامر بالاقتداء بهما يقتضي نفي الخطأ عنهما والجواب انا لا نسلم ان الامر للكل واجب حتى المجتهدين بل المقلدين خاصة والحديث لبيان اهلية التقليد اي لكون الشيخين اهلا لتقليد المقلدين لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم يدل على جواز الاخذ بقول كل صحابي وان خالف قولهما ولو كان قولهما حجة لما جاز ذلك فوجب الحمل على ما ذكرناه جمعا بين الخبرين ونحوه ايضا قول الصحابي فانه ليس بحجة على صحابي آخر بالاتفاق ولا على غيره اي غير الصحابي من التابعين ومن بعدهم على الجديد وهو قول عامة اصحابنا والشافعي في الجديد من قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه دو الكرخي من الحنفية وقال مالك بن انس وابو علي وابو هاشم وابو عبد الله البصري ومحمد بن الحسن والرازي والبرذعي من الحنفية والشافعي في قديم قوليه واحمد بن حنبل في رواية عنه ان قولهم حجة ورجحه الفناري من متأخري الحنفية واتباعهم وقال انه الذي اختاره المتأخرون منهم قال ابو طالب وقد اختلف القائلون بهذا القول فمنهم من يجوز للمجتهد الاقتداء ولا يوجبه ومنهم من يوجبه ويقول ان الصحابة ان اختلفوا في قول واحد وكان عند المجتهد لقول بعضهم مزية على قول الآخرين فعليه ان ياخذ بقوله وان تساووا فهو مخير في الاخذ بقول ايهم شاء ومنهم من يقول ان قول من كان اماما منهم يترجح على غيره

ومنهم من يوجبه ويقول ان الصحابة تسلط بان يكون ذلك القول منهم على سبيل الحكم والعهد وبين ان يكون على سبيل الفتيا فاوجبوه في الاول دون الثاني وروي عن ابي حنيفة انه حجة ان خالف القياس وقال الرازي والسبكي انه حجة في الحكم التعبدي لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من الاحكام واستدل القائلون بحجية قول الصحابي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ونحوه مما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في كثير من الصحابة مثل قوله اني لا ادري ما قدر بقائي فيكم فاقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وتمسكوا بهدي عمار وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه اخرجه احمد والترمذي وابن ماجه وغيرهم عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اهتدوا بهدي عمار اخرجه ... بالاقتداء بهم واخبر ان الاقتداء بهم والاهتداء بهم اهتداء وذلك يدل على وجوب الاقتداء بمذهبهم وكونه حجة والا لكان اهتداء ولا دليل والجواب ان الخطاب في الاحاديث المذكورة للمقلدين خاصة لانه خطاب للصحابة وليس بحجة عليهم اتفاقا على ان حديث اصحابي كالنجوم مقدوح في رواته قال ابن عبد البر لا تقوم به حجة لان في روايته جعفر بن عبد الواحد الهاشمي القاضي قال فيه الدارقطني يضع الحديث وقال ابو زرعة احاديثه لا اصل لها وقال ابن عدي يسرق الحديث ويأتي بالمناكير عن الثقات وقال فيه الذهبي ومن بلاياه عن وهب بن جرير عن ابيه عن الاعمش عن ابي صالح عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى وروى السيد محمد بن ابراهيم في تنقيحه عن ابن كثير الشافعي تضعيفه وقال رواه عبد الرحيم بن زيد العمي عن ابيه كذبه ابن معين والبزار ونفى السعدي والجوزجاني عنه الثقة وضعفه ابو داود وضعف اباه ايضا وقال البخاري وابو حاتم متروك وقد تركه ابو زرعة وقال ابن حجر في تلخيصه رواه عبد بن حميد من طريق حمزة النصيبي عن نافع عن ابن عمر قال وحمزة ضعيف وقال الذهبي قال فيه ابن معين لا يساوي فلسا وقال البخاري منكر الحديث وقال الدارقطني متروك وقال ابن عدي عامة مروياته موضوعة وروى ايضا من طريق جميل بن زيد

عن مالك عن جعفر بن محمد عن جابر قال ابن حجر وجميل لا يعرف قال
ولا اصل له في حديث مالك ولا من فوقه ونحو قول اهل المدينة في عدم
الحجية مخالف القياس من اقوال الصحابة على المختار واحتج
القائلون بحجيته بانه يعلم لعدم حجة نقلية لمخالف القياس اذ لا بد
من مستند والاسكان فالاقرار الشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم فحال
الصحابي العدل ينافي ذلك ولا مستند وراء القياس غير النقل فكان قوله
حجة سمعية . والجواب انه يلزم مثل ذلك في الصحابي ويجب عليه موافقة
مخالف القياس من اقوال الصحابة ولا قائل به ويجري مثله ايضا في التابعين
فيكون قولهم المخالف للقياس حجة على من بعدهم وهو خلاف الاجماع الا

قول علي عليه السلام فانه حجة لتواتر الادلة فيه فمن

من ذلك قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها اخرجه الترمذي
عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد
العلم فليأت الباب اخرجه الطبراني والحاكم في مستدركه وابن عدي والعقيلي
عن ابن عباس واذا لم يكن الحق معه لم يكن للحكمة والعلم عن آخرها كما لا يخفى بابا
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي عيبة علمي اخرجه ابن عدي عن ابن عباس وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم علي مع القرآن والقرآن مع علي ولن يفترقا حتى يردا علي
الحوض اخرجه الحاكم والطبراني في الاوسط عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين اخرجه ابن عدي عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي يقضي ديني كبير البلاد اخرجه البزار عن انس
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب ينجز عداتي ويقضي ديني اخرجه
ابن مردويه والديلمي عن سلمان الفارسي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب
ان يحيى حياتي ويموت موتي ويسكن جنة الخلد التي وعدني ربي فان ربي عز وجل غرس قضبانها
بيده فليتول علي بن ابي طالب فانه لن يخرجكم من هدى ولن يدخلكم في ضلالة اخرجه
الطبراني والحاكم وابو نعيم عن زيد بن ارقم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب
ان يحيى حياتي ويموت مماتي ويسكن الجنة التي وعدني ربي قضبانا من قضبانها
غرسه بيده وهي جنة الخلد فليتول عليا وذريته من بعده فانهم لن يخرجوكم
من باب هدى ولن يدخلوكم في باب ضلالة اخرجه الباوردي وابن شاهين

وابن

وابن منده عن زياد بن مطرف وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان تولوا عليا
تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم الطريق المستقيم اخرجه ابو نعيم في الحلية
عن حذيفة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا علي ستقاتلك الفئة الباغية وانت على
الحق فمن لم ينصرك يومئذ فليس مني اخرجه ابن عساكر عن عمار بن ياسر وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم يا عمار ان رايت عليا قد سلك واديا وسلك الناس
واديا غيره فاسلك مع علي ودع الناس انه لن يدلك على ردى ولن يخرجك عن
الهدى اخرجه الديلمي عن عمار بن ياسر وعن ابي ايوب وقوله صلى الله عليه وآله
من فارق عليا فارقني ومن فارقني فقد فارق الله عن ابي ذر وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اعلم امتي من بعدي علي بن ابي طالب اخرجه الديلمي عن سلمان
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها اخرجه ابو نعيم في المعرفة
عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انا مدينة العلم وعلي بابها
فمن اراد العلم فليأته من بابه اخرجه الطبراني عن ابن عباس وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب اعلم الناس بالله واشد الناس حبا وتعظيما
لاهل لا اله الا الله اخرجه ابو نعيم عن علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
علي باب علمي ومبين لامتي ما ارسلت به من بعدي حبه ايمان وبغضه نفاق
والنظر اليه رافة اخرجه الديلمي عن ابي ذر وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
يا علي انت تبين للناس ما اختلفوا فيه من بعدي اخرجه الديلمي عن انس
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان هذا اول من آمن بي وهذا اول من يصافحني
يوم القيامة وهذا الصديق الاكبر وهذا فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل
وهذا يعسوب المؤمنين والمال يعسوب الظالمين قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه
الطبراني عن سلمان وابي ذر معا وابن عدي والعقيلي عن ابن عباس وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم اما انك ستلقى بعدي جهدا قال في سلامة في ديني قال نعم
قاله لعلي بن ابي طالب اخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس وقوله صلى الله
عليه وآله وسلم ان الامة ستغدر بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على
سنتي ومن احبك احبني ومن ابغضك ابغضني وان هذا ستخضب من هذا
يعني لحيته من راسه اخرجه الدارقطني في الافراد والحاكم في مستدركه
عن علي بن ابي طالب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم يا انس انطلق فادع

لي سيد العرب قالت عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم
وعلي سيد العرب فلما جاء قال يا معشر الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم
به لن تضلوا بعده ابدا هذا علي فاحبوه بحبي واكرموه بكرامتي فان جبرئيل
امرني بالذي قلت لكم عن الله عز وجل اخرجه الطبراني عن الحسن بن علي
وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون
من بعدي اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه واله وسلم يكون بين الناس
فرقة واختلاف فيكون هذا وهو واصحابه يعني عليا على الحق اخرجه الطبراني عن كعب
بن عجرة وقوله صلى الله عليه واله وسلم الحق مع ذا الحق مع ذا يعني عليا اخرجه ابو يعلى وسعيد
بن منصور عن ابي سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه واله وسلم انا وهذا حجة
على امتي يوم القيمة يعني عليا اخرجه الخطيب عن انس بن مالك وعن علي عليه السلام
انه قال ما ضللت ولا ضل بي ولا نسيت ما عهد الي واني لعلى بينة من ربي بينها
لنبيه صلى الله عليه وعلى اله وسلم وبينها لي واني لعلى الطريق رواه العقيلي وابن عساكر
وعنه بينا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اخذ بيدي ونحن نمشي في بعض سكك المدينة
فمررنا بحديقة فقلت يا رسول الله ما احسنها من حديقة قال لك في الجنة احسن
منها فلما خلى له الطريق اعتنقني ثم اجهش باكيا قلت يا رسول الله ما يبكيك قال
ضغائن في صدور اقوام لا يبدونها لك الا من بعدي قلت يا رسول الله في سلامة من ديني
قال في سلامة من دينك اخرجه البزار وابو يعلى وابو الحاكم وابو الشيخ والخطيب
وابن الجوزي وابن النجار وعنه قلت يا رسول الله اوصني قال قل ربي الله ثم استقم
قلت ربي الله وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب قال ليهنك العلم يا ابا
الحسن لقد شربت العلم شربا ونهلته نهلا اخرجه ابو نعيم في الحلية واخرج
ابن عدي وابن عساكر عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن جده ان رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم قال لعلي انت تقتل على سنتي وروى الفقيه العلامة ابرهيم بن محمد الصفار
في كتاب اشراق المصباح عن محمد الباقر عن ابائه عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال
خذوا بحجزة هذا الاصلع يعني عليا فانه الصديق الاكبر والهادي لمن اتبعه من اعتصم به اخذ
بحبل الله ومن تركه مرق من دين الله ومن تخلف عنه محقه الله ومن ترك ولايته
اضله الله ومن اخذ بولايته هداه الله وروى ايضا في حديث طويل عن جرير بن عبد الله
عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه قال علي اول الناس اسلاما واقرب الناس رحما

وافقه

وافقه الناس في دين الله تعالى واضربهم بالسيف وهو وصيي ووليي وخليفتي
من بعدي يصول بيدي ويضرب بسيفي وينطق بلساني ويقضي بحكمي لا يحبه الا مؤمن
ولا يبغضه الا منافق وهو علم الهدى واخرج احمد في المناقب والحاكم عن ابي ذر
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول يا علي من فارقني فارق الله ومن
فارقك فقد فارقني واخرج الحاكم في المستدرك عن علي عليه السلام ان رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم قال له اللهم ثبت لسانه واهد قلبه واخرج النسائي
وابو داود وابو نعيم في الحلية عنه صلى الله عليه واله وسلم انه قال لعلي
ان الله يهدي لسانك ويثبت قلبك واخرج الحافظ وابو نعيم في الحلية
عن ابي برزة من حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال ان عليا
راية الهدى وامام الاولياء ونور من اطاعني وهو الكلمة التي الزمتها المتقين
من احبه احبني ومن ابغضه ابغضني واخرج محدث الشام محمد بن يوسف
الكنجي الشافعي باسناده الى ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
وهو اخذ بيد علي رضي الله عنه يقول هذا اول من آمن بي واول من يصافحني
وهو فاروق هذه الامة يفرق بين الحق والباطل وهو يعسوب المؤمنين والمال
يعسوب الظلمة وهو الصديق الاكبر وهو بابي الذي اوتى منه وهو خليفتي من
بعدي واخرج عن ابي ليلى الغفاري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
واله وسلم يقول سيكون من بعدي فتنة فاذا كان ذلك فالزموا علي بن ابي طالب
فانه اول من يراني واول من يصافحني يوم القيمة وهو الفاروق بين الحق والباطل
واخرج عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حديث طويل اول
من يدخل عليك من هذا الباب امير المؤمنين وسيد المسلمين وقائد الغر المحجلين وخاتم
الوصيين قال انس قلت اللهم رجلا من الانصار وكتمته اذ جاء
علي فقال من هذا يا انس فقلت علي بن ابي طالب فقام النبي صلى الله عليه واله وسلم
مستبشرا وساق الحديث بطوله الى ان قال مخاطبا لعلي رضي الله عنه وانت تؤدي
عني وتسمعهم صوتي وتبين لهم ما اختلفوا فيه بعدي وقال اخرجه ابو نعيم في الحلية
واخرج ايضا عن انس قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم الى ابي برزة الاسلمي
فقال له وانا اسمع يا ابا برزة ان رب العالمين عهد الي عهدا في علي بن ابي طالب
فقال انه راية الهدى ومنار الايمان وامام اوليائي ونور جميع من اطاعني وقال

اخرجه صاحب حلية الاولياء واخرج ابن عساكر عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال علي يعسوب المؤمنين والمال يعسوب المنافقين واخرج ابن عباس قال لما نزلت انما انت منذر ولكل قوم هاد قال النبي صلى الله عليه واله وسلم انا المنذر وعلي الهادي بك يا علي يهتدي المهتدون قال وذكر غير واحد من ائمة التفسير منهم محمد بن جرير الطبري واحمد بن محمد الثعلبي النيسابوري والنقاش وغيرهم واخرج محمد بن زيد بن علي عن ابائه عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم من حديث طويل مخاطبا لعلي انت تؤدي ديني وتقاتل على سنتي وانت باب علمي وان الحق معك والحق على لسانك في المالي ابي طالب بالاسناد الى ابي ايوب الانصاري عنه صلى الله عليه واله وسلم في حديث طويل ان رسول الله صلى الله عليه واله وسلم قال يا عمار ستكون بعدي فتن هنات حتى يختلف السيف فيما بينهم وحتى يقتل بعضهم بعضا وحتى يتبرأ بعضهم من بعض فاذا رايت ذلك فعليك بهذا الاصلع عن يميني يعني علي بن ابي طالب فان سلك الناس واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي وخل عن الناس يا عمار ان عليا لا يردك عن هدى ولا يدلك على ردى يا عمار طاعة علي طاعتي وطاعتي طاعة الله عز وجل وقد روي ان قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية نزلت في علي واتباعه وخرج ذلك عن علي عليه السلام وابن عباس وابي برزة وبريدة الاسلمي ومحمد بن علي الباقر عن ابائه وجابر بن عبد الله الانصاري وابي سعيد الخدري ومعاذ وغيرهم ولن يكون خير البرية الا والحق معه واما ايجاد حب علي فقد بلغت حد التواتر وخرجت عن علي وابن عباس وعمر وابن عمر وابي ذر وسعد بن ابي وقاص وابي ايوب الانصاري وابي بردة وابي سعيد الخدري وابي هريرة وزيد بن ارقم وسلمان الفارسي وابي رافع وام سلمة وعايشة وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله وانس بن مالك وعمران بن الحصين وابي ليلى الانصاري وجرير البجلي وعبد الرحمن بن ابي ليلى والبراء بن عازب وبريدة بن الحصيب وسلمة بن الاكوع وسهل بن سعد الساعدي وعبد الله بن حجر الخزاعي وعمار بن سعد وغيرهم ولن يكون حبه علامة الايمان وبغضه علامة النفاق الا والحق معه

مسئلة في بيان من يعتبر في الاجماع

ومن لا يعتبر وما يشترط فيه وما لا يشترط ولها اطراف :. الطرف الاول في مجتهد التابعين هل يعتبر

مع الصحابة اذا حضر معهم الخوض في الحادثة والمختار وفاقا للجمهور ان التابعي المجتهد يعتبر مع الصحابة لعدم انتهاض الادلة الدالة على حجية الاجماع بدون اجماعهم معطى اماراس الخليفه بمعنى ان اعتباره وعدم اعتباره مبني على الخلاف في اشتراط انقراض عصر المجمعين من دون رجوع من احدهم او حدوث مخالف فمن اشترط اعتبر ومن لم يشترط لم يعتبر ومن بعض الناس انه لا يعتد بمخالفة التابعي مع الصحابة وعزا الشارح العلامة هذا القول الى احمد بن حنبل في احدى روايتيه وبعض المتكلمين وعزاه في الفصول الى الظاهرية واحتجوا بما روي عن عايشة انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مخالفته الصحابة في بعض المسائل وزجرته عن ذلك وقالت فروخ تصقع مع الديكة والجواب ان انكار عايشة على ابي سلمة اما لوقوعه بعد الاجماع من الصحابة او لكون النص الذي سمعته عايشة من الرسول صلى الله عليه واله وسلم في تلك الحادثة واقعا على خلافه وانكارها عليه لمخالفة النص لا لمخالفة الاجماع ويحتمل ان يكون لانه لم يبلغ رتبة الاجتهاد على ان قولها انفرادها لا حجة فيه وعلى تسليم تمامه فهو معارض باقرار الصحابة تسوغوا اجتهادا مثل شعبة وشريح والحسن والتسويغ دليل الاعتبار روي انه سئل ابن عمر عن فريضة فقال سلوها سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وروي ان عليا عليه السلام وعمر لم يعترضا شريحا فيما خالفهما فيه باجتهاده وروي ان الحسن بن علي عليهما السلام سئل عن مسئلة فقال سلوها الحسن البصري وربما سالوا انا شيئا فقال سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وروي ان ابن عباس سئل عن النذر بذبح الولد فاشار الى مسروق وقال سلوه فلما اتاه السائل بجوابه تابعه ورجع اليه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت مع ابن عباس وابي هريرة في عدة الحامل للوفاة اي لوفاة زوجها فقال ابن عباس بعد الاجلين من الوضع واربعة اشهر وعشر فقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى كثرة اي قلته فانه انعقد اجماع من بعد ابن عباس على القول ومن بعد انس بن مالك الاشعري على ان النوم ينقض الوضوء من بعد ابا طلحة على ان البرد لا يفطر ومنه ما حكاه ابو طالب والحاكم والامير الحسين من الاجماع على تحريم الزكاة على الهاشمي

لو لم تعتبر اذ لكنوا بدونه كل الامه وان كان التابعي ان لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد اجماعهم حصل بالغرر

الطرف الثاني في بيان المخالف

مع ما روى عن ابي حنيفه ومالك من الجواز ﴿ و المختار وفاقا للجمهور
ان النادر المجتهد كذلك اي معتبر كما لنا بعض الصحابه فلا ينعقد
اجماع مع مخالفته كما يكون لا يعتد مع مخالفه التابعي لعدم انتهاض
ادله الاجماع من دونه وذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه
وابو بكر الرازى ومحمد بن جرير الطبرى وابو الحسين الخياط من المعتزله
الى انعقاده وفي كلام الامام احمد بن سليمان عليه السلام ميل الى هذا
القول ومن الناس من قال ان كان الاقل قد بلغ حد التواتر لم ينعقد
الاجماع دونه والا انعقد وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغت الجماعه
الاجتهاد في مذهب المخالف اي المصير الى مذهبه كان خلافه معتدا
به كخلاف ابن عباس في العول وان انكرت الجماعه عليه ذلك كخلافه في
تحليل المتعه فلا يكون خلافه معتدا به ومنهم من قال يكون قول الاكثر
حجه ولا يكون اجماعا قطعيا وهو اختيار ابن الحاجب ﴿ احتج القائل
بانعقاده بان لفظ المومنين الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المومنين
ونحوه من الادله يصدق على اكثر المومنين وذلك كما يقال لهم بنو تميم
يحمون الجار والمراد اكثرهم وبقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم عليكم بالسواد
الاعظم وقوله اياكم والشذوذ وقوله صلى الله عليه واله وسلم الشيطان
مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد وبان الامه اعتمدت في خلافه ابي بكر على
اتفاق الاكثر مع مخالفه الاقل كعلي عليه السلام وسعد بن عباده ﴿ والجواب
عن الاول ان صدق المومنين على الاكثر مجاز فان الجمع المعرف باللام حقيقه
في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المومنين والمجاز خلاف
الاصل وعن الثاني بان المراد عليكم بالسواد الاعظم كل الامه لان كل ما عدا
الكل فالكل اعظم منه والا فدون النصف من الامه ولو بواحد
لا يضر ولا يسمع في حجيته قولا للعدد الزائد على النصف والاجماع على خلافه
وعن الثالث بان المراد الشذوذ المخالفه بعد الموافقه ﴿ وعن الرابع
بان المراد الحث على طلب الرفيق ولهذا قال والثلاثه ركب ﴿ وعن الخامس
بالمنع ولو سلم فلا نسلم اعتبار الاجماع في صحه الامامه بل العقد بحضرة من عدا عليا
كاف ﴿ احتج ابن الحاجب بان قول الاكثر يدل ظاهرا على وجود راجح تمسكوا

به لانه لو قدر تمسك المخالف النادر راجحا لكان بعيدا ﴿ والجواب
ان نعيد واحجيته مانع الاقول لادلة منع كيف وقد قال النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم ما اختلف امه بعد نبيها الا ظهر اهل باطلها على اهل حقها
اخرجه الطبراني في الاوسط عن ابن عمر ومستكما التابعي والنادر جميعا عموم
من وجه لاجتماعهما فيما اذا كان المخالف تابعيا نادرا وافتراقهما في التابعي
الكثير والنادر الذي ليس بتابعي **الطرف الثالث** انه لا يعتبر
من سيوجد من الامه الى انقطاع دار التكليف اتفاقا بين القائلين بحجيه الاجماع
لان في ادله الاجماع ما يقتضي ان اهل العصر الواحد حجه ولان الاجماع حجه
فلو اعتبر في اجماع المكلفين جميعا الى اخر التكليف لم يكن حجه لانه ليس بعدهم
تكليف فيكون اجماعهم حجه فيه واما من سيوجد في عصر المجمعين فسياتي الخلاف
فيه ان شاء الله تعالى **الطرف الرابع** انه لا يعتبر فيه الا المجتهد ولا يعتبر
غير المجتهد على المختار وهو قول الاكثر وقيل يعتبر المقلد مطلقا يعني ولو
كان عاميا وهو اختيار ابي طالب وابي عبد الله البصري وابي بكر الباقلاني
قال ابو طالب عليه السلام ما يعتبر الاجماع فيه منه ما يشارك العوام في معرفته
الخواص ومنه ما ليس كذلك فالاول يعتبر اجماع العامه عليه مع الخاصه على
التفصيل ويعتبر وفاقهم فيه وذلك كعلمهم بان يومي العيد لا صيام فيهما وان
الحدث ينقض الوضوء على الجمله وان ابنه الابن في التحريم بمنزله البنت وان الخاله
في ذلك بمنزله الام وما يجري هذا المجرى مما يشارك العوام في معرفه الحكم المجمع
عليه على التفصيل وان لم يعرفوا الا على سبيل الجمله والثاني يعتبر اجماعهم على الجمله
من حيث كان المعلوم من حالهم انهم قد رضوا بكل ما يجمع عليه علماء الامه وانهم لا
يخالفون في ذلك وذلك كالحكم من يتزوج المراه وهي في العده او يطا في الحج او بالجمعه
السهو في الصلوه انتهى ﴿ والحجه على هذا القول عموم دليل الاجماع وقيل
يعتبر المقلد الاصولي خاصه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك
الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفيه تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها و
معقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعي وقيل يعتبر الفروعي خاصه لعلمه
بتفاصيل الاحكام دون الاصولي قلنا في الاحتجاج للمذهب الاول المقلد
يجب وفاقه للمجتهدين اجماعا ووجوب وفاقه ينفي حجيه قوله المخالف ...

اى كونه حجة تامة فلوا عتبر غير المجتهد لكان قوله جزءًا من الحجة ولو
كان كذلك لزم النقيض لكون قولهم حجة وهو كونه ليس بحجة لا نعقاد
الكل بانعقاد جزئه وعموم دليل الاجماع مخصص بالاجماع الذى ذكرناه
والقريب الى مقصد الاجتهاد والعلم بتفاصيل الاحكام لانعيب ان المطلوب لوحق
التقليد على الاصولى والفروعى والتقليد اتباع قول المجتهدين فمخالفة قولهم
عاص لا يعتبر وقد احتج ابو الحسين البصرى على ما ذهبنا اليه بقوله ان الامة
انما يكون قولها حجة اذا قالته بالاستدلال لانه لا يكون ان كلهم بغير دليل
فهى انما عصمت عن الخطا فى استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال
على الحق اذ لا يعتصم فيه

الطرف الخامس

النظر فى اعتبار كافر التاويل وفاسقه كالخوارج فنقول فى الكافر اربعة اقوال الاول لا اعتبار بكافر التاويل وفاسقه مطلقا فلا ينعقد اجماع بدونهما وتنسبه فى الفصول الى
بعض ائمتنا وابى هاشم وجمهور الاشعرية القول الثانى عدمه اى عدم
الاعتبار مطلقا اى فى كافر التاويل وفاسقه وتنسيه فى الفصول الى جمهور
ائمتنا وابى على والقاضى عبد الجبار والقول الثالث يعتبر الفاسق فى حق نفسه
اى الا فى حق غيره فلا يحتج بكون الاتفاق مع مخالفته حجة عليه ويكون حجة على من
سواه والقول الرابع يعتبر الفاسق مطلقا وهو قول الغزالى وقول
خامس يروى عن جعفر بن مبشر انه يعتبر اجماع اهل القبلة جميعا الا الخوارج والرافضة
وذلك لانهم يسبون السلف ويكفرونهم اما الخوارج فلتكفيرهم عليا عليه السلام
وعثمان وجلة الصحابة واما الرافضة وهم الذين رفضوا امامة زيد بن على عليه
السلام فلتكفيرهم ابا بكر وعمر وعثمان وجلة الصحابة ايضا وقول سادس
عن بعضهم ان الخوارج والرافضة معتبرون فى البحث لا النقل لانهم افسدوا
على انفسهم بتكفيرهم الصحابة فربما تعمدوا المنسوخ من غيرهم وطرحوا الناسخ الذى
يروونه عنهم لنفى اعتقادهم فيهم اذا عرفت ذلك فالقائلون
بالاعتبار هم الذين لا يكفرون التاويل من ائمتنا وغيرهم لانه لم يخرج من الامة غيره
والقائلون بعدمه المكفرون وذلك لخروجه بكفره عن مسمى الامة المشهود لها
بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين
الى القبلة بل عن المسلمين وهو كافر الاسلام والكفر لا يجتمعان واما فاسق التاويل

فالاقرب اعتباره لان الادلة الدالة على حجية الاجماع لا تنهض بدونه
لان الفسق لا يخرجه عن مسمى الامة والعلم بخطائه فى امر لا يوجب العلم بخطائه
فى كل امر ولان الفاسق المجتهد يلزمه ان يتبع فى وقائعه ما يؤدى اليه اجتهاده
وذلك يقتضى ان لا ينعقد الاجماع عليه فى حقه واذا لم ينعقد فى حقه استحال
تبعض حكمه حتى يقال انعقد من وجه دون وجه احتج النافون لاعتباره
بالقياس على الكافر بجامع عدم العدالة فالجواب منع عليه الوصف بالحكم بل

الطرف السادس

انما لم يعتبر الكافر لانه ليس من الامة فلا يصح قياس الفاسق عليه
فى الخلاف فى اشتراط كون المجمعين من الصحابة والمختار وفاقا لاكثر العلماء ان الاجماع
لا يختص بالصحابة وحجيتهم بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا للظاهرية واحدى الروايتين
عن احمد بن حنبل للعموم المعلوم من الادلة القاضية بان الاجماع حجة واحتج
المخصصون بان اعتبار اجماع غير الصحابة فيه لزوم محال اذ يلزم اجماعهم على
جواز الاجتهاد فيما لا قاطع فيه وذلك باطل اجماعا وبيانه انا نعتقد
اجماع الصحابة قبل مجىء التابعين وغيرهم فيما لا قاطع فيه من الاحكام انه يجوز فيه
الاجتهاد فلو اعتبر اجماع غيرهم بعدهم فى شئ منها لم يجز فيه الاجتهاد اجماعا
والجواب انا اذا كرتم منقوض بما عرفه فيهم بعد اجماعهم على جواز الاجتهاد
مما لا قاطع فيه فلو صح ما ذكرتم لوجب ان لا يجوز اجماعهم فى شئ منها واللازم باطل
بالاتفاق والجواب ايضا يعنى بمسألة اجماعهم على جواز الاجتهاد فى مسائل الخلاف
قضية عرفية وهى التى يحكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ما دام وصف الموضوع
وقد وقع الاجماع على ان ما لا قاطع فيه يجوز فيه الاجتهاد لكن لا مطلقا بل ما دام
لا قاطع فيه ولما وقع الاجماع الثانى زال وصف الموضوع وهو كونه لا قاطع معه والحكم
مشروط به فيزول بزواله

الطرف السابع

فى الخلاف فى عدد التواتر هل يشترط فى الاجماع ام لا المختار وعليه الاكثرون انه لا يشترط عدد التواتر للدليل
فانه متناول للاقل من عدد التواتر لكونهم كل الامة والمؤمنين واشترطه الجوينى
ومن وافقه لاستدلالهم على حجية الاجماع بالعقل وهو انه لو لم يكن عن قاطع
لما حصل عادة فلا بد لهم من التواتر بعدد التواتر لان استحالة العادة فى غير ما ذهب
ظاهر واذا قلنا بعدم اشتراط العدد فلو لم يبق الا واحد من المجتهدين فالواحد حجة
على المختار لتضمنه اى لتضمن الدليل الاجماع وهو انه لا يخرج الحق عنه لان

فلو لم يكن قول الواحد حقا لخولف مضمون النهي وان لم يخالف صح حجة وقيل
لا يكون قول الواحد حجة وهو قول ابي عبد الله الرازي من اصحابنا والسبكي لان الاجماع
هو المعصوم عنه الخطا ولا يقطع بانتفائه عن قول الواحد لعدم صدق الاجماع
فيه لان اقل ما يصدق به الاجماع اثنان قلنا لا يسمع مخالفه صريح الدليل
لسمع مخالفة مضمونه

الطرف الثامن في اشتراط انقراض العصر

والمختار انه لا يشترط الانقراض وهو قول اصحابنا واكثر الشافعية والحنفية والمعتزلة والاشاعرة
لذلك الذي ذكرنا وهو عموم ادلة الاجماع لما انقرض عصره وما لم ينقرض وقيل يشترط
وهو مذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابي بكر بن فورك ومن الناس من فصل فقال ان كان
الاجماع لاتفاقهم على الحكم باقوالهم او بافعالهم او بهما فالانقراض لا يكون شرطا وان
كان الاجماع من قائل واحد من اهل الحل والعقد الى حكم وسكوت الباقين عنه لا كان
مع اشتهاره فيما بينهم وهو المراد بالاجماع السكوتي كان شرطا وهذا راي ابي علي
الجبائي كما يجي ان شاء الله تعالى وقال الجويني ان كان عن قاطع كان شرطا والا
فلا واليه الاشارة بقوله وقيل ان كان عن قياس قالوا لو لم يشترط لما جاز رجوع
المجتهد عن اجتهاده لكن الرجوع ثابت اذ وافق علي علماء الصحابة في
منع بيع ام الولد ثم رجع عنه قال قال علي عليه السلام كان رايي وراي
عمر ان لا يبعن وقد رايت الان ان يبعن فقال عبيدة السلماني رايك مع الجماعة
احب الينا من رايك وحدك ورد بالمنع اي لا نسلم ثبوت الرجوع ولو سلم فلا
نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع لان كلام علي وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه
لا على قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة كابن مسعود وجابر بن عبد الله
وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه قالوا بالجواز ايضا

مسئلة

اذا قال واحد او جماعة بقول فاما ان ينتشر او لا ان لم ينتشر فعدم
الانكار لا يدل على الموافقة قطعا وبه قال الاكثرون لانه يجوز ان لا يكون لهم
فيه قول او لهم قول مخالف لم ينقل وقيل هو اجماع ظني وقيل حجة وقال
الرازي وابن الملاحمي ان عمت به البلوى فحجة والا فلا وان انتشر فعرفه
الباقون ولم ينكر احد منهم فان علم قطعا ان سكوتهم عن رضا فاجماع وان لم يعلم
فان كان مما لا تكليف فيه علينا كالتفضيل ان عمارا افضل من حذيفة فلا اجماع ولا
حجة وان كان مما فيه تكليف فان كان قطعيا وكان لسكوتهم محمل غير الرضى ككون

وذلك كمسالة ابي بكر وعمر وعثمان فان السكوت لا يدل على الرضى وان كان
مسئلة الامامة قطعية لما كان هناك ما يصرف السكوت اليه وهو التقية
والخوف من اختلاس الارواح وانتهاك الاعراض والحرم وان كان اجتهاديا
فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا سواء قلنا كل
مجتهد مصيب ام لا لان المخطئة يقولون بان المخطئ معذور معفو عنه مخاطب
بما اداه اليه نظره القاصر فلا يجب الانكار وان كان قول البعض وسكوت
البعض قبل استقرار المذاهب وهذا عند البحث والنظر في الحادثة ففيه اقوال
خمسة قيل هو اجماع قطعي وهو قول احمد بن حنبل واكثر الحنفية وبعض
الشافعية وهو قول الشافعي القديم وقيل هو اجماع بشرطه اي بعد انقراض الناطق
والساكتين وهو قول ابي علي الجبائي وقيل هو لا اجماع قطعي ولا حجة
ظنية وهو قول ابي عبد الله البصري واهل الظاهر وبعض الحنفية قال الدواري
وبه قال الجمهور من الزيدية منهم الامام يحيى بن حمزة والقاضي جعفر وبه قال
الشافعي في الجديد والغزالي والرازي وقيل ان كان الترك في الفتيا فهو اجماع
وان كان في الحكم فهو لا اجماع ولا حجة قطعية وهو مذهب ابي علي
ابن ابي هريرة من اصحاب الشافعي والقول الخامس وهو المختار وبه قال الامام احمد
بن سليمان والمهدي وابو هاشم وابو الحسن الكرخي والاسنوي وابن الحاجب وهو الظاهر
من كلام الامام الهادي والمرتضى احمد بن الحسين عليهما السلام انه حجة ظنية يحتج بها
كاخبار الاحاد لنا على كونه حجة فيما اخترناه ان سكوتهم ظاهر في موافقتهم لبعد السكوت
عن المنكر عادة مع اعتقاد المخالفة لا ترى عليه الناس فكان ذلك في افادة الاتفاق
ظنا كقول ظاهر الدلالة غير قطعيها وحينئذ يصدق عليه سبيل المؤمنين وقول كلام
الامة وبالجملة فليس الظن الحاصل به باقل من الظن الحاصل بالقياس وظاهر اخبار
الاحاد فوجب العمل به واحتج القائل بالمذهب الاول بما ذكرناه من ظهور
السكوت في الموافقة فقلنا في الجواب عليه ومنعنا عن كون الاول لانه يدعي
كونه اجماعا قطعيا والظهور لا يفيد القطع به وقال ابو علي الجبائي الاحتمالات
من تجويز ترك الانكار لعدم تمام النظر او لتعارض الادلة او للتوقف او التعظيم او
للهيبة او للفتنة كما نقل عن ابن عباس في مسئلة العول انه سكت اولا ثم اظهر الانكار
فقيل له في ذلك فقال انه والله كان رجلا مهيبا يعني عمر او لغيره ككون قبل

الانقراض قوية فلا يكون اجماعا واما بعد الانقراض فيضعف الاحتمال لانه
يكون ظاهراً في الموافقة فيكون اجماعا والجواب ان ضعف الاحتمال
بالانقراض لا يفيد لان غايته قوة ظهور الموافقة وهو لا يدل على القطع الذي
ندعيه لبقاء الاحتمال وان كان ضعيفا ولا يضرنا وجوده لانا لا ندعي الا الظن
وهذا ما اشار اليه بقوله ولا يبطل الاحتمال فيه فيضعف بالانقراض
اي يحتاج الى تضعيفه بالانقراض وقال اهل المذهب لانه يحتمل كون السكوت
لخوف او لتقية في المسألة وتصويب اي لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او غير
ذلك من الاحتمالات التي ذكرناها انفا وغيرها ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل
على الموافقة فلا يكون اجماعا ولا حجة والجواب انها وان كانت محتملة فهي
خلاف الظاهر لما علم من اجتهادهم ترك السكوت في مثله كقول معاذ لعمر لما رأى جلد
الحامل ما جعل الله لك على ما في بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر وقد روى
ان القائل بذلك علي عليه السلام وكقول امرأة لما نهى عمر عن المغالاة في المهور ايعطينا
الله بقوله واتيتم احداهن قنطارا ويمنعنا عمر فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات وغير ذلك مما يوقف عليه التتبع لآثارهم وقال ابن ابي هريرة
العادة في الفتيا انها تخالف ويبحث عليها دون الحكم فان كلا يحكم بما يراه فيسمع ولا
يخالف كما ترى في عصرنا وايضا الحاكم يهاب ويوقر دون المفتي والجواب
منع الفرق بين الفتيا والحكم في محل النزاع وهو قبل تقرر المذاهب لانهم حينئذ
بصدد البحث والمناظرة في حكم المسألة فيخالف الحكم وينكر كما تخالف الفتيا وتنكر و
الفرق الذي ابداه المستدل بين الفتيا والحكم بعد الاستقرار للمذاهب
دعوى بلا فرق وقد علم اعتراض الصحابة على الاحكام وتجويز الهيبة لا يمنع الظهور

مسألة في الكلام في مستند الاجماع

المختار وجوب
السند دليلا كان او امارة وهو قول عامة العلماء الا ما حكى قاضي القضاة
عن قوم من جواز الاجماع عن توفيق لا عن توقيف بان يوفقهم الله تعالى لاختيار
الصواب وان لم يكن لهم دلالة ولا امارة وهو موافق لمذهب مويس بن عمران
كما يجي في القياس عليهم السلام والجمهور ولو كان السند قياسا واجتهادا ففيه
اي في القياس اقوال منها المنع لصدور الاجماع عنه مطلقا جليا كان او
خفيا وهذا رأي داود الظاهري واتباعه والامامية وابن جرير الطبري
ومنها

و منها المنع الخفي اي لصدور الاجماع عن القياس الخفي دون الجلي فهو جائز
وهذا قول بعض الشافعية ومنها المنع الوقوع لصدور الاجماع عنه دون الجواز
و منها المنع لحجيته اي لكون الاجماع الصادر عن القياس حجة فيجوز مخالفته
حكى هذا القول قاضي القضاة عن الحاكم صاحب المختصر لنا حجة ما اخترناه
وهو الجواز والوقوع وحجية والوجوب للسند وجواز كونه قياسا ووقوعه عن قياس وحجية الاجماع
الثاني انه لا يمتنع الجواز لانه لو فرض وقوعه عن القياس لم يلزم منه محال وذلك كغيره
من الامارات مثل خبر الواحد والمتواتر الظني اذ لا مانع يقتضي الا كونه
مظنونا و حجة الوقوع قوله كاجماعهم على حد الشارب فانه اثبته علي عليه السلام
بالقياس حيث قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه
حد المفتري وقال عبد الرحمن بن عوف هذا احد واقل الحد ثمانون وكتحريم
شحم الخنزير قياسا على لحمه وغير ذلك و حجة الوجوب قوله اما الاجماع لا سند
فمحال عادة لانه اتفاق الكل لا لداع يستحيل في العادة كالاجماع على اكل طعام
واحد في وقت واحد احتج المانعون على الاطلاق والمانعون عن
الخفي اما اولا فان العادة تمنع الاتفاق عنه لانه ظني والقرائح فيه تختلف والانظار
تتباين والجواب انا لا نسلم منع اختلاف القرائح الاتفاق بعد العلم بالقياس
ولو سلم لزم في كل ظني اذ لا مانع يقدر سوى كونه ظنيا واما ثانيا فبانه لو صدر
عنه لجازت مخالفته اما الملازمة فلانه يجوز للمجتهد مخالفة القياس اجماعا
وجواز مخالفة الاصل يقتضي جواز مخالفة الفرع واما بطلان اللازم فللاتفاق
على امتناع مخالفة الاجماع والجواب انما الاجماع على جواز مخالفته الى السابق
قبل الاجماع واما اذا اقترن بالقياس اجماع فلا يجوز المخالفة لاعتضاده به واما
ثالثا فبان العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس والاختلاف فيه يمنع من انعقاد
الاجماع عنه والجواب ان ما ذكرتم من منع الاختلاف فيه لصدور
الاجماع عنه منقوض بخبر الواحد والعموم فان الخلاف قد وقع في حجيتهما
مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقا احتج القائل بكون الاجماع
الصادر عن القياس والاجتهاد غير حجة بان جواز مخالفة الاصل تستلزم جواز
مخالفة الاصل الفرع والجواب بان قياس الاجماع على الطريق واجراء
حكم طريقه عليه باطل اذ دليل القطعي دال على كونه حجة لا يجوز مخالفتها

من غير تخصيص اجماع عن اجماع احتج القائل بجواز الاجماع من دون مستند
بانه لو كان عن مستند لا يستغنى عنه بالمستند فيعرى عن الفائدة
والجواب ان القول بالاجماع لو كان من غير مستند ممنوع اذ فايدته
سقوط البحث وتحريم المخالفة وان سلم ما ذكروه لم يمنع من سند وذلك مما
لم يقل به احد اذا عرفت ان الاجماع لا بد له من مستند فههنا فرع يترتب عليه
فنقول ما اجمع عليه من الادلة اما ان يكون قطعيا او ظنيا ان كان قطعيا
عند اهل الاجماع فهو السند لذلك الاجماع قطعا لامتناع ان لا يعثروا على القطع
مع طلبهم لما يدل على الحكم ولو فرض ظهور ظني لهم سفيد ان لذلك الحكم لم يجز ان يكون
صادرا عن الدليل القطعي اياهم للحكم به والاتفاق عليه وايضا الاتفاق على الظني دون
القطعي محال عادة وهذا قول ائمتنا عليهم السلام والجمهور منهم ابو هاشم وابو الحسين
البصري وحكي في الفصول الاتفاق على ذلك وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في
ملخصه اذا كان الخبر متواترا فلا خلاف في وجوب اسناده اليه قال ابو طالب
عليه السلام وقد ذكر شيخنا ابو عبد الله البصري الا انه يقول ان الخبر ان كان
من اخبار الاحاد في هذا الوقت فانه يجب ان نقطع على انه مما قامت به الحجة في الاصل
قال وقد بينا مذهبه في هذا الباب وهو انه يقول ان عادة الصحابة جارية
بانها كانت لا تتفق على مخبر الخبر اذا كان من اخبار الاحاد وانما كانت تتفق عليه اذا
كان الخبر لوارد فيه طريقه العلم دون الظن وقال البيضاوي لا يجب ان يكون
صادرا عنه لجواز اجماع بدليلين على مدلول واحد وان لم يكن قطعيا فهو محتمل
لان يكون سندا وان لا يكون لتعارض الظنيات ونقل ابن برهان في الاوسط عن الشافعي
انه يجب ان يكون مستندا لوجوب السند في الاجماع وصلاحيته هذا له والاصل
عدم غيره وقال القاضي عبد الوهاب المالكي في ملخصه ان كان الخبر من
الاحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا
ظهوره بينهم وعملهم بموجبه ولكنا لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب
ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم
لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من اجله وهل يكون اجماعهم على موجبه
دليلا على صحته فيه خلاف منهم من قال انه لا يدل لان حكم الحاكم لا يدل
على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الحاكم

مسئلة

مسئلة اذا تكلم المجتهدون في مسئلة واختلفوا فيها على قولين
او اقوال فهل لمن بعدهم من المجتهدين ان يحدث قولا اخر في تلك المسئلة
فيه ثلاثة مذاهب اولها المنع مطلقا وهو قول الاكثر منهم ابو طالب والمؤيد بالله
في احد قوليه وابو علي وابو هاشم وابو الحسين الكرخي وابو عبد الله البصري
والبعض من الامامية بناء على اصلهم ان الامام في احد الفريقين فالمحدث
للثالث مخطئ وان فصل وثانيها وهو قول اصحاب الظاهر وبعض
المتكلمين واحد قولي المؤيد بالله وفاقا للمنصور بالله والحاكم وابو الحسين البصري
والرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب والشيخ الحسن وهو قول المتأخرين
ان الاختلاف على قولين مثلا لا يمنع قولا ثالثا لا يرفعهما اي القولين
الاولين فيجوز احداثه لانه لا مجتهد فيه اذ لم يرفع اجماعا وان رفعهما
لم يجز للقطع بان الحق فيهما والا لزم خطأ جميع الامة وذلك كالمذبوح بلا
تسمية فمن قال يحل مطلقا تركها عمدا او سهوا ومن قال لا يحل مطلقا فالحل مع
السهو والتحريم مع العمد غير رافع للقولين وكهذه المسئلة فان العلماء اختلفوا
فيها على قولين الجواز مع التفصيل وعدمه والمنع كذلك فقول المتأخرين
بالجواز مع التفصيل والمنع كذلك فقول المتأخرين بالجواز مع التفصيل
والمنع مع عدمه غير رافع للقولين ومثال ما يرفع القولين بان يطأ
المشتري البكر ثم يجد فيها عيبا فقيل الوطء يمنع الرد وقيل بل يردها مع
ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول
ثالث رافع للقولين احتج المانعون اما اولا فلانهم اتفاق الاولين على
عدم التفصيل فالقول به خلاف الاجماع والجواب منع اتفاقهم على عدم
التفصيل غايته انهم لم يقولوا به وعدم القول بالتفصيل ليس قولا بنفيه
اي التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا فيه بنفي ولا اثبات
والا امتنع القول فيما تجدد من الوقائع اذ لم يقولوا فيها بحكم واما ثانيا
فان في القول بالتفصيل لزوم تخطية الاولين اذ كل فئة مخطئة بالتعميم
ومنه تخطية كل الامة والاولة تنفيها والجواب ان ذلك
ممنوع فيما قلناه من التفصيل لان ما منعه الادلة تخطئة كل الامة فيما اتفقوا
عليه لا ان تخطى بعض في مسئلة وبعض في اخرى فلا والا لزم ان يمتنع تجويز الخطا

وانما لم سعوا عليه

على كل فرد من مجتهدي كل الامة في احكام متعدده ولا خلاف فيه لخبر
الامامية احتج القائل بالجواز مطلقا اما اولا فبان اختلافهم دليل
على ان المسألة اجتهادية يجوز فيها العمل بما يؤدي الى الاجتهاد فكيف يكون
ما نعا ومنها معنى قوله مسئلة الاختلاف يشهد بالجواز قلنا الاختلاف
في المنوع لان ما قلنا فيه بالمنع هو ما اتفقوا عليه ويرفعه القول الثالث
كالاتفاق على عدم الرد مجانا فانهم لم يختلفوا فيه فلا يكون اجتهاديا واما
ثانيا فبانه لو كان الثالث باطلا لانكر اذ وقع لكنه لم ينكر اما الاولى
فللامر بالنهي عن المنكر واما الثانية فلانهم لا يتفقون على مخالفة الامر واما الثانية
فلان الصحابة اختلفوا في زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس
رضي الله عنهما للام ثلث الاصل فرض الزوج والزوجة وقال الباقون
ثلث الباقي بعد فرضهما واحدث التابعون قولا ثالثا فقال
ابن سيرين بقول ابن عباس في زوجة وابوين دون زوج وابوين ولم ينكر
عليه احد والا لنقل والجواب ان ما وقع من التابعين من احداث
ما لم يقل به الصحابة ان وقع منهم محمول على انه وقع الاختلاف منهم
والنظر في الحادثة قبل الاستقرار على تلك المذاهب وذلك كما يحكى عن مسروق
انه اجتهد فيما اختلف فيه الصحابة من مسألة الحرام قولا اخر قال جابر الله
وروي عن ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد ان الحرام يمين وعن
عمر اذا نوى الطلاق فرجعي وعن علي رضي الله عنه ثلث وعن زيد واحدة
بائنة وعن عثمان ظهار وكان مسروق لا يراه شيئا ويقول ما ابالي احرمتها
ام قصعة من ثريد وكذلك عن الشعبي قال ليس بشيء محتجا بقوله تعالى ولا
تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام وقوله لا تحرموا طيبات
ما احل الله لكم وما لم يحرمه الله فليس لاحد ان يحرمه ولا يصير بتحريمه حراما
قال ابو طالب عليه السلام واما ما حكي عن مسروق فانه لا يلزم لانه كان ملحق
زمان الصحابة ومن اهل الاجتهاد فلا يمتنع ان الاجتهاد الذي ذهب اليه
انما قال به في وقت اختلافهم ولم يكن قبل استقرار خلاف من اهل العصر الاول
على تلك الاقاويل الاخر ولا لكن ما وقع من التابعين فواضح انه من القسم
الجائز كما روي عن ابن سيرين لانه قائل في كل صورة بواحد من المذهبين

ولذلك لم ينكر عليه وها هنا مسائل ذكرت تبعا لهذه المسألة لوجوه مناسبة
المسألة الاولى اذا استدل اهل العصر في مسألة بدليل او تاولوا بتاويل
فهل لمن بعدهم احداث دليل او تاويل لم يقولوا به ولم ينصوا على بطلانه ولا
صحته منعه الاقلون وتوقف ابو عبد الله البصري في ذلك وقال الاكثرون
وهو المختار يجوز احداث دليل او تاويل اذ هو محل للاجتهاد لا مخالفة
فيه لما اجمع عليه اهل العصر الاول لان عدم القول ليس قولا بالعدم وكانه
جائز لا ينكر لما وقع اذ لم يزل العلماء يستخرجون الادلة والتاويلات
الخارجة لادلة من تقدمهم وتاويلاتهم من غير نكير من احد بل يمدحون به ويعدلهم
فضلا احتج المانعون اما اولا فانه سبيل المؤمنين ما تقدم وهذا غيره فقد
اتبع غير سبيل المؤمنين والجواب ان سبيل المؤمنين يراد به الحكم
المتفق عليه لا ما لم يتعرضوا له ولا لا امتنع فيما يتجدد من الوقائع لصدق غير
سبيلهم عليه وهو باطل بالاتفاق فان قيل فرق بين ما يتجدد من الوقائع وما نحن فيه
اذ هنا سبيل للمؤمنين وهو استدلالهم وتاويلهم السابق فاحداث الاخر يكون
اتباعا لغيره ولا سبيل لهم هناك اي في الواقعة المتجددة فاحداث القول فيها
احداث لسبيل لا اتباع لغير سبيلهم اذ لا سبيل لهم فيها قلنا لا نسلم الفرق
اذ لا سبيل لهم ايضا في المتنازع فيه وهو الدليل والتاويل الحادث وانما يكون
لهم سبيل لو حكموا فيه بصحة او فساد والمفروض خلافه والحق ان المراد بالسبيل
الذي وقع التهديد على اتباع غيره نفس المتعبد به لا طريقه والا لزم ان تكون
العامة متبعة لغير سبيل المؤمنين لتخصيص المؤمنين في الاية بالمجتهدين لما سبق
من ان غيرهم لا يعتبر في انعقاد الاجماع وسبيلهم الى الاحكام الادلة من الكتاب
والسنة وسبيل العامة التقليد وهو غير ذلك واللازم باطل بالضرورة والا
المسألة الثانية قوله واختلف في جواز عدم علم الامة في عصر من
الاعصار براجح اي بدليل لا يبلغ به دليل يخالفه معمول على وفقه بقي غير متروك
حكمه سواء عمل بحكمه من دونه كلهم او بعضهم على قولين الجواز اما اذا لم يقع من
احد منهم العمل على وفقه فلا خلاف عند المحققين في عدم الجواز لانه اجماع على
الخطأ وحكى العلامة في المختصر على المختصر ان في المسألة قولا بالجواز مطلقا وقولا
بالامتناع مطلقا وقولا بالتفصيل وهو الجواز ان عمل على وفقه القول بجواز

اجتماع الامه على الخطا ٭ احتج المجيز لعدم علمهم براجح معول على ذلك فنقول عدم العلم به ليس اجماعا على عدمه فان عدم العلم ليس علما بالعدم ولان لزم عدم ما لم يتفقوا على العلم به وهو باطل بالضرورة احتج المانع لذلك الراجح سبيل المؤمنين وقد جعلوا بغيره فقد تبعوا غير سبيل المؤمنين وفيه من الجواب ما سبق من ان سبيلهم يراد به ما اتفقوا عليه لا ما لم يتعرضوا له وقد اجيب بانه ليس سبيلهم بل من شانه ان يكون سبيلهم المسئلة الثالثة

اذا اختلف اهل العصر الاول في مسئلة على قولين واستقر خلافهم في ذلك ثم اتفق اهل العصر الثاني على احدهما ففيه خلاف والمختار ان الاتفاق من اهل العصر الثاني على احد قولي الاولين جائز وانه اجماع يجب اتباعه وهو قول اكثر اينما عليهم السلام منهم ابو العباس وابو طالب وقول ابن سريج واتباعه وابي علي وابي هاشم وابي الحسين الكرخي وابي عبد الله البصري والرازي وابن الحاجب لما تقدم من الادلة الدالة على ان الامه لا تجتمع في عصر على خطا وقيل جائز وقوعه ولكنه لا يكون اجماعا يجب اتباعه وهو قول بعض المتكلمين وبعض الحنفية وبعض الشافعية ورواه ابو طالب عن الصيرفي وقيل ان الاتفاق المذكور ممتنع وقوعه وهو قول احمد بن حنبل والاشعري والجويني والغزالي والامدي وابي بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي ٭ واحتج اهل القولين الاخرين اما المانعون وقوعه فبما اشار اليه بقوله اذ لو وقع لكان حجة لما مر من الادلة فيتعارض الاجماعان اجماع هؤلاء على عدم تسويغ الاخر واجماع الاولين على تسويغ كل منهما وانه محال عادة ٭ واما المانعون لحجيته فبما اشار اليه بقوله او كان حجة يعني لو كان الاتفاق الواقع على الوجه المذكور حجة تعارضا اي الاجماعان اجماع الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين واجماع الاخرين على تعيين احدهما فقوله تعارضا هو الثاني في الحجتين وقوله لو وقع مقدم الحجة الاولى وكان حجة مقدم وهو مقدم الثانية وقوله لان اختلافهم اجماع على التخيير بيان الملازمة انما لا يتم الا ببيان الاجماع الاول ليحصل التعارض بينه وبين الثاني قلنا في الجواب على ما احتج به الطائفتان ما ذكرتموه من اتفاق الاولين على جواز الاخذ بكل من القولين ممنوع اذ كل فرقة تجوز ما تقول به وتنفي الاخر سلمنا ذلك فهو اتفاق اي مشروط بعدم ظهور القاطع في احدهما وهذا الشرط لا يوجد بعد تحقق الاجماع

الثاني لكونه قاطعا ٭ واحتج المانعون لوقوعه بوجه اخر وهو ان العادة تقضي بامتناع الاتفاق على ما استقر فيه الخلاف اذ لا تزال احدى الطائفتين تصر على مذهبها ٭ وبوجه اخر وهو انه لو وقع الاجماع الثاني لكان ناسخا للاول والا لا يكون ناسخا ولا منسوخا ٭ والجواب عن الاول منع قضاء العادة اذ لو امتنع لم يقع وقد وقع كخلاف الصحابة في مسئلة العول والاتفاق من التابعين فيها على احد القولين ولو سلم فانما يمتنع عادة اذ اكثر اهل كل واحد من القولين اما اذا كان القائل باحدهما نادرا فلا كما نجده في كثير من اقوال القدماء الذين لم يبق لهم متابع وعن الثاني بان الاجماع الاول وان سلم مشروط بعدم الثاني فاذا ظهر انتفى الشرط فينتفي المشروط ٭ واحتج المانعون لحجيته بوجوه اخر منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم الحديث يقتضي جواز الاخذ باي القولين سواء حصل اجماع بعد او لم يحصل ٭ ومنها ان اهل العصر الثاني بعض الامه فلا يكون اتفاقهم حجة ٭ ومنها انه لو كان حجة لكان للدليل وانه باطل والا لما خفي على اهل العصر الاول ٭ ومنها انه لو كان حجة لكان قول احدى الطائفتين بعد موت الاخرى كذلك ٭ والجواب عن الاول بان الاقتدا بايهم للمقلدين والا لزم ان يكون قول كل واحد منهم حجة ظنية وهي لا تقاوم الاجماع الثابت بالدليل القاطع كسائر الظنيات ٭ وعن الثاني ان ذلك يقتضي ان لا يكون اجماعهم الخالي عن سبق المخالفة كسائر الظنيات حجة وانه باطل ٭ وعن الثالث انه لا يجوز خفى ذلك الدليل على الكل ويجوز ان يخفى على البعض ٭ وعن الرابع بانه ملتزم كما يجي ان شاء الله تعالى

المسئلة الرابعة الاتفاق من اهل العصر عقيب اختلافهم قبل استقراره بان لم يطل زمان الاختلاف جائز الا عند شرذمة قليلة ٭ واما الاتفاق بعد الخلاف المستقر فالخلاف فيه كما تقدم في مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول الا ان جوازه ووقوعه وكونه حجة اظهر مما سبق لانه لا يؤدي لغيرهم مخالفتهم في هذه المسئلة وقولهم بعد ظهور خطائه والرجوع عنه لم يبق معتبرا فهو اتفاق كل الامة بخلاف ما قبلها فانه يجوز اذا اعتبر من خالف من الموتى فهم بعض الامة وكذا فرق ابو رازي بين المسئلتين فقال في هذه المسئلة انه يحسن الاجماع بعد الخلاف فانه يكون حجة بخلاف المسئلة الاولى ووجه الفرق ما ذكرناه ٭ واذا عرفت ذلك فالقائلون بالامتناع الامام يحيى عليه السلام والباقلاني والجمهور على جوازه وكونه اجماعا وكل مختار الاعتراض

جوابه وبه لانه لما وقع منهم الاتفاق في العصر الذي استقر فيه الخلاف لم يكن
اختلافهم اجماعا على تجويز الاخذ بكل من القولين لعدم انقراض العصر فلم يكن
انفاقهم رفعا لمجمع عليه بخلاف اجماع العصر الثاني على احد قولي الاولين فانه رفع
لمجمع عليه وذهب الاقل الى انه ليس باجماع حجه الى الشاهدين لو فقهه وحجيته
كما تقدم من انه لو وقع اذ كان حجه تعارض الاجماعان منهم بناء على عدم اشتراط الانقراض
والجواب كما تقدم **المسئلة الخامسة** اذا لم تفصل الامه بين
مسئلتين فهل يجوز لمن بعدهم ان يفصل بينهما نظر فان قالت اهل الاجماع بعدم الفصل
او علم ان طريقه الحكم فيهما واحد لم يجز الا فالمختار الفرق والخلاف فيها كالخلاف
في مسئله احداث قول ثالث ولذا لم يذكرها الامدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها
مسئله واحده وحكما عليها بالحكم السابق وذلك كما حكي عن الثوري من الفصل بين الجماع
ناسيا والاكل ناسيا بقوله ان الجماع يفطر والاكل لا يفطر والاجماع ممن تقدم من
العلما ان لا فصل بينهما وكما روي عن ابن سيرين من فصله بين مسئله الزوج والابوين
ومسئله الزوجه والابوين والادله والشبه وجوابها تؤخذ الى هذه المسئله مما سبق
المسئلة السادسه قد عرف مما تقدم انه لا يجوز ان يتفق اهل العصر الثاني
على خلاف اجماع من قبلهم ولا خلاف الا ما حكاه قاضي القضاه عن الشيخ ابي عبد الله انه قال
انا لم يجز ان يتفقوا على مخالفتهم لان اهل العصر الاول اجمعوا على انه لا يجوز ان يقع
الاجماع من بعد على خلاف قولهم فلو لم يجمعوا على ذلك لجاز ان يتفقوا على مخالفتهم ويكون
الاجماع الثاني في حكم الناسخ للاول **مسئلة الدليل الدال على عصمة**
الامه عن الخطا منع وقوع الردة منهم اجمعا لانها اعظم الخطا وكذلك الفسق وشذ
المجوزون فقالوا الرده تخرجهم عن ان تتناولهم تلك الادله لانهم اذا ارتدوا لم يكونوا
امة والجواب ان ما ذكروه من كونها تخرجهم مردود ويصدق عليه الامه
وارتدت قطعا وهو محال ووجه صدقه ان ذو الاسم الامه لما كان بارتدادهم كانه
سابق عن الارتداد بالذات تعين ان حصل الارتداد وحدت وصدق عليهم الاسم حقيقة
بصدق الاسناد فتناولهم الادله واما انقسامهم فرقتين كل فرقه اخطات في مسئله
واصابت في اخرى فالاصح جوازه لان المخطي في كل واحدة من المسئلتين بعض الامه
والخطا ممتنع على الكل دون البعض ومنعه الاكثرون من العلما لان ذلك يوجب
اجماع الامه على الخطا قلنا المراد لا يجتمع على الخطا في حكم واحد بحيث يخرج الامه

كلها

كلها عن الصواب في ذلك الحكم اذ لو كان المراد ما ذكروه لكان تجويز الخطا
اي خطا كان في كل واحد من اهل كل عصر ممتنعا والتالي باطل اما الملازمه
فلان الامه معصومه وقد اثبتم للبعض حكم الكل فيمتنع التجويز للعصمه واما بطلان
الثاني فلانا نجوز بحيث الا بكونه الا الاماميه في كل واحد من مجتهدي الاعصار
الخطا ويحصل لنا الادله والاصابه في بعض بل لا يستبعد ان تنقطع العصمه بذلك
مسئله في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به فنقول يجوز ان
يتمسك بالاجماع فيما لا يترتب الاجماع عليه اي على العلم بكونه اجماعا اي في كل شي لا يتوقف العلم بكون الاجماع
حجه على العلم به سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا واما ما يتوقف العلم
بكون الاجماع حجه على العلم به فلا يصح الاستدلال عليه بالاجماع والاول كحدوث
العالم ونفي الشريك للصانع جل وعلى لان كون الاجماع حجه لا يتوقف على العلم بهما وذلك
لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجه بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم
ووجود الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحه النبوه ثم نعلم بصحه النبوه كون الاجماع
حجه ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع **والثاني** كوجود الباري وصحة
النبوه فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنه وصحة الاستدلال
بهما موقوفه على العلم بوجود الصانع وصحة النبوه فلو توقفنا عليه لزم الدور والتمسك
بالاجماع في الامور الدينيه سواء كانت عقليه لا يتوقف عليها او شرعيه ونفي اللغويه
متفق على صحته وفي الدنيويه خلاف وذلك كالاراء والحروب وتدبير الجيوش
وتدبير امور الرعيه فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع مخالفته والاخر
جواز مخالفته ونافيه على كل من القولين جماعة وحجة المنع عموم ادلة الاجماع
والمجوزون يخصونها بالدينيه لانها المتبادر منها **مسئلة** الاجماع ينقسم
الى قطعي وظني فالقطعي ما نقل الينا متواترا ولم يسبقه خلاف مستقر مع الانقراض
العصر عليه وكذا في الاصح ما سبقه خلاف او لم ينقرض العصر عليه لافاده الادله القطعيه
لعصمة اهل كل عصر عن الخطا والظني كالاجماع السكوتي وما سبق الخلاف فيه وما
نقله الاحاد وقد اختلف في وجوب العمل به والمختار الوجوب وهو قول ائمتنا والجمهور
منهم الحنابله ومعظم الشافعيه وبعض الحنفيه وانكره ابو عبد الله البصري وبعض الحنفيه
والغزالي من الشافعيه لنا انه نقل لدليل ظني الدلاله فيقبل فيه الاحاد ويجب
العمل به اتفاقا مثل الاحاد والدليل القطعي الدلاله اولى بانه يجب العمل به لان الاول

ظنى يجب الاخذ باحتمال الضرر في مخالفه المقطوع اكثر من احتماله في مخالفه المظنون
فاذا ثبت وجوب العمل بالمظنون فثبوته بالمقطوع اولى • واحتج ابو عبد الله
البصري بان ما يقع الاجماع عليه يجب ان يشيع نقله ويتواتر من جهه العاده • ورد
بالمنع لجواز ان يستغني عن نقله بغيره اذا عرفت ذلك فالقطعي لا يعارض
لان مخالفه اما قطعي او ظني والكل ممتنع والا لزم في القطعي ان يجب مقتضاهما
وهما نقيضان والظني يجب القطع بالنقيض واما الاجماع الظني فيجوز معارضته
وحكمه اذا عارضه نص من الكتاب او السنه حال كون الاجماع والنص ظنيين
فالجمع واجب بينهما بدليليه ان امكن وذلك بالتاويل حيث كان احدهما قابلا له
بوجه ما فيتاول القابل له من الاجماع والنص او التخصيص حيث كان احدهما قابلا له
ثم ان لم يمكن الجمع باحد الامرين وجب الترجيح باي وجوهه التي تجي اخر الكتاب
ان شاء الله فان لم يمكن الترجيح لاحدهما على الاخر وجب الاعمال لان العمل بهما غير ممكن
والعمل باحدهما من دون الاخر ترجيح من دون مرجح **مسئلة** الاخذ باقل
ما قيل في المسئله اذا لم يوجد دليل الا على ما عداه اي الاقل قيل هو اخذ بالاجماع
ومثل باستدلال اصحابنا على قصر الاقامه في ولد المستبطين بالاجماع على صحتها منهم و
بقول الشافعي بان ديه الذمي ثلث ديه المسلم لشمول القول بالكل والنصف له
مستدلا بالاجماع فيه وهذا القول قريب الى الصواب في الاقتصار على اقل ما قيل لفقد
الدليل بعد البحث عن مدارك الاحكام اذ هو اي فقد الدليل بحسب النظر البليغ مستلزم
ظن عدم الوجود للدليل المستلزم ظن عدم الحكم في الزايد على ما اقتصر عليه والا لزم
تكليف الغافل فثبت ان فقد الدليل بعد الفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم فالعمل
بالظن واجب وقولهم انه رجوع الى القول باستصحاب البراءه الاصليه فهو تمسك بالاستصحاب
لا بالاجماع غير صحيح لان للاجماع دخلا في الاستدلال وهو في اثبات الحكم اذ لولاه لا يستصحب
البراءه الاصليه في نفي الكل بالاثبات في البعض للاجماع والنفي عن البعض الاخر بالاستصحاب
وليس المراد ان النفي والاثبات ماخوذ من الاجماع فان ذلك مما لم يقل به احد وبما ذكرناه يمكن
الجمع بين القولين فالقائل بان ما نحن فيه اخذ بالاجماع يريد في اثبات المتفق عليه لا في
نفي الزياده والقائل بانه ليس اخذا بالاجماع يريد في نفي الزياده او في مجموع الامرين
لا في اثبات المتفق عليه وحده ويؤيد ما ذكرناه كلام الغزالي في المستصفى حيث قال في
مسئلة ديه اليهودي فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمخالف فيه

سعوط

سقوط الزياده ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط
الزياده خارقا للاجماع وقول الرازي في المنتخب في هذه المسئله فهو
قاعده متفرعه على الاجماع والاستصحاب بيانه ان الاصل عدم الوجوب ترك
العمل به في الاقل لانعقاد الاجماع عليه فيبقى الباقي على الاصل والله اعلم
خاتمه الحكم المجمع عليه ان كان قطعيا فجاحده لا يكفر ان لم
يكن مما علم من الدين بالضروره خلافا لبعض الفقها • لنا ان الاجماع غير
مفيد للعلم الضروري بالحكم بحيث يساوي الصلوات الخمس ونحوها
المقصد الرابع من مقاصد هذا الكتاب في امور تعم ما تقدم من
المقاصد الثلاثه وهي نوعان يجمعهما ابواب سته • النوع الاول يتعلق
بالطرق السند وهو الباب الاول • والنوع الثاني يتعلق بالطرق في المتن
من امر وخاص وعام ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم وظاهر ومأول وناسخ
ومنسوخ وقد شملها بقيه الابواب • والسند هو الاخبار عن طريق المتن
من تواتر واحاد مسند او مرسل ونحوه ولا شك ان الطريق الى الشي مقدم عليه و
فقال **الباب الاول في الاخبار** وفيه خمسه فصول الاول في بيان
معنى الصدق والكذب والخلاف فيه والثاني في الخبر المعلوم صدقه والثالث
في الخبر المعلوم كذبه والرابع فيما لا يعلم صدقه ولا كذبه
والخامس شرائط العمل بما يظن صدقه واتى بها على هذا الترتيب **فصل**
الخبر قد يقال بمعنى الكلام المخبر به كما في قولهم الخبر هو الكلام المحتمل
للصدق والكذب وقد يقال بمعنى الاخبار كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشي على ما
هو به بل الاول تعريفه يعني اذا عرفت ذلك فالخبر على كلا المعنيين صدق
وكذب ولا ثالث له عند الجمهور وكل خبر لا بد فيه من دلالته على حكم ونسبه
في الخارج والمراد بالحكم الايقاع او الانتزاع اي التصديق والجزم بثبوت نسبته
التي اشتمل عليها او انتفائها ولسنا نريد بالدلاله عليه وجوده بحيث لا يتخلف
عنها بل يجوز تخلفه والدلاله بحالها كما في خبر المجنون والساهي والنايم والشاك
من عدم الجزم لان الدلاله اللفظيه يجوز تخلف المدلول عنها والمراد بالدلاله
على النسبه الخارجيه دلالته على تحققها في احد الازمنه الثلاثه سواء كانت كذلك
في نفس الامر ام لا لما عرفت من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلاله اللفظيه

بيان ذلك انك اذا قلت قام زيد ففيه دلالة هذا الخبر على ثبوت القيام لزيد في نفس الامر وعلى الحكم بذلك الثبوت فان كان الموجود في الواقع ان ذلك القيام تطابق الحكم بثبوت القيام لزيد وما في الواقع وتطابق ايضا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وقيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وان كان الذي في الواقع انه لم يقم فلا تطابق بين مدلول الخبر وما في الواقع وقد يظن عدم التغاير بين المطابق الذي هو فيما مثلنا قيامه في الواقع الذي هو مدلول الخبر وبين المطابق الذي هو قيامه في الواقع مع قطع النظر عن دلالة الخبر عليه وهو ظن فاسد لانهما متغايران بالاعتبار كما اشرنا اليه وتوضيحه ان ثبوت القيام له اعتباران احدهما كونه مفهوما من الكلام مع قطع النظر عن الواقع والاخر كونه في الواقع مع قطع النظر عن الكلام وما يدل عليه فالموقوع باحد الاعتبارين غيره بالاعتبار الاخر اذا استقر عندك ذلك **فالصدق مطابقة حكمه** اي حكم الخبر الذي هو الايقاع او الانتزاع او نسبته **للواقع** والخارج وما في نفس الامر **والكذب عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للواقع **لا** ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته **لاعتقاد المخبر** وحقيقة الكذب **عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته لاعتقاد المخبر **خلافا للنظام** ومن تابعه فقالوا ان حقيقتهما ما ذكر حتى ان قول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب والمراد بالاعتقاد معناه المشهور وهو التصديق الشامل للعلم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد الجازم الذي يقبله والجهل المركب والظن فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق والموهوم كاذب لانه دال على الحكم بخلاف الطرف الراجح ولما كان المتبادر من عدم مطابقة الخبر للاعتقاد ان يكون هناك اعتقاد ولا يطابقه الخبر على ما هو القاعدة في دخول النفي على كلام فيه تقييد كان الظاهر ان يكون الخبر المشكوك واسطة بين الخبر الصادق والكاذب لانه لا اعتقاد فيه لتباين الاعتقاد والشك والنظام ممن لا يثبت الواسطة فلا بد ان يقال ان عدم مطابقته للاعتقاد اما بان يكون هناك اعتقاد ولا مطابقة او بان لا يكون هناك اعتقاد اصلا **ولا** ان حقيقة الصدق مطابقة حكمه او نسبته **للمجموع** من الاعتقاد والمطابقة و حقيقة الكذب **عدمها** اي عدم مطابقة حكمه او نسبته للمجموع الا **عند ما الجاحظ** واتباعه **فانهما** اي ما عدا مطابقة المجموع وعدمها على هذا القول **واسطة** بين الصدق والكذب وتحقيق كلامهم ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او بدون الاعتقاد فهذه اقسام ستة

صادقا

صادق فيها المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وكاذب فيها غير المطابق للواقع مع اعتقاد عدمها والباقي ليس بصادق ولا كاذب وهو المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة وبدون اعتقاد وغير المطابق مع اعتقادها او بدون الاعتقاد ثم ان الاحتجاج لمذهب الجمهور **الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل** مع مطابقته لاعتقاده وتصديقه **اذا قال هو حق** مع مخالفته لاعتقاده فلو كان للاعتقاد دخل في تحقق الصدق والكذب لم يصح ذلك اذ يكون الخبران بالعكس على قول النظام او واسطة على قول الجاحظ و حجة النظام **قوله تعالى** اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله **والله يشهد ان المنافقين لكاذبون** فان الله تعالى حكم عليهم حكما موكدا بانهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان لمطابقة الواقع او لعدمها مدخل في تحقق الصدق والكذب لما صح ذلك اذ يكون اما صادقا او واسطة والجواب ان الدليلين اذا تعارضا في الظاهر وامكن حمل احدهما على الاخر وجه يسقط معه التعارض وجب وما ذكره **محمول على رجوع التكذيب الى خبر تضمنه نشهد** في نشهد انك لرسول الله والخبر المتضمن هو ان شهادتنا هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد بشهادة ان واللام والجملة الاسمية ولا شك انه غير مطابق للواقع لانهم المنافقون الذين يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وتضمنه الحكم اثاني هي ان واللام والجملة الاسمية فانها وان دخلت على المشهود به وهو انك لرسول الله و جعلها ان يفيد تاكيد ما دخلت عليه ففي تشعر بان الشهادة عن حد كامل ورغبة وافرة والواقع بخلاف ذلك **او على رجوع التكذيب الى الخبر المشهود به** وهو قولهم انك لرسول الله لا في نفس الامر بل **في زعمهم** الفاسد واعتقادهم الكاسد لانهم يعتقدون انه غير مطابق للواقع فكانه قال تعالى والله يشهد ان المنافقين يعتقدون انهم كاذبون في خبرهم الصادق وهو قولهم انك لرسول الله **او على رجوع التكذيب الى حلفهم بانهم ما قالوا** لما رواه البخاري في صحيحه عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة فسمعت عبد الله بن ابي بن سلول يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز منها الاذل فذكرت ذلك لعمي فذكره للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست في البيت فقال لي عمي ما اردت الى ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومقتك

فانزل الله تعالى اذا جاءك المنافقون فبعث الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الله
صدقك يا زيد حجة الجاحظ قوله افترى على الله كذبا ام به جنة وتقريب استدلاله
ان الكفار حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالحشر والنشر كما يدل عليه قوله تعالى
اذا مزقتم كل ممزق في الافتراء على الله وكونه خبرا حال الجنة والمراد بكونه خبرا
حال الجنة غير الكذب لانه قسيمه وقسيم الشيء يجب ان يكون غيره وغير الصدق لانهم اعتقدوا
عدم صدقه فكيف يريدونه وهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة فيجب ان يكون من الخبر
ما ليس بصادق ولا كاذب ليكون هذا منه بزعمهم وان كان صادقا في نفس الامر فانتفى الكذب
الاولان وهو الواسطة وهو المطلوب والجواب ان معنى قوله تعالى
ام به جنة ام لم يفتر لذكره قسيما للافتراء لحصر عن هذا بذلك لان المجنون لا افتراء له
اذ الافتراء هو الكذب عن عمد لا الكذب مطلقا بدل عليه استعمال العرب ونقل ائمة اللغة
عنهم والمجنون لا عمد له فقوله ام به جنة ليس قسيما للكذب بل لما هو اخص منه وهو الافتراء
فيكون هذا حصرا للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد واما استدلاله
بما روي عن عائشة وقد سمعت بخبر رواه بعض الصحابة والله ما صدق ولا كذب
فعارض بما روي عنها ايضا انها قالت فلان كذب ولا يعلم انه يكذب على انه يحمل انها ارادت
ولا كذب متعمدا تحسينا للظن بالراوي حفاظا على الادلة وقد استدل بقوله تعالى ويحلفون
على الكذب وهم يعلمون على ابطال قول الجاحظ في الكذب لانه لو كان كما زعم لم يكن
لقوله تعالى وهم يعلمون فائدة بل يكون تكرارا صرفا واما قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء
الا انهم هم الكاذبون فقد احتج به صاحب الجوهر على اثبات المذهب الاول وابطال ما عداه
متوهما ان معنى قوله تعالى ويحسبون انهم على شيء انهم معتقدون لصحة ما حلفوا عليه
وهو وهم لان المعنى انهم يحلفون لله في الآخرة انهم ما كانوا مشركين كما يحلفون لكم في الدنيا
انهم منكم ويحسبون انهم على شيء من النفع بالايمان الكاذبة الا انهم هم الكاذبون في حلفهم انهم
ما كانوا مشركين وكيف يصح التفسير بانهم يعتقدون هناك صحة ما يحلفون عليه مع الاضطرار
الى علم ما اخبر به الرسل ولوالدنا قدس الله روحه قول في الصدق والكذب مغاير
لما تقدم حاصله موافقة الجاحظ في معنى الصدق وموافقة النظام في معنى الكذب ان كان ثم
اعتقاد فالواسطة ثلاث صور مطابق للواقع وغير مطابق اذا كانا من غير اعتقاد كخبر
الساهي والمجنون والنائم والشاك ومطابق للاعتقاد دون الواقع وهو الجهل
المركب واما مطابق الواقع مع اعتقاد عدم المطابقة فهو واسطة في قول الجاحظ كذب

في

في هذا القول ومن اثبت الواسطة الامام المؤيد بالله احمد بن الحسين عليه السلام لانه
صرح في شرح التجريد في باب الاقرار بان اقرار الهازل لا يوصف بصدق ولا كذب
وفي كلام فيه في الشهادات ما يدل على ان خبر الساهي والناسي يوصف بالكذب اذا خالف
الواقع فيختلف كلامه من هذا الوجه هذا القول وللشيخ الحسن الرصاص قول آخر
حاصله ان مطابق الواقع صدق كما قاله الجمهور والمخالف للواقع كذب وهو ضربان
احدهما ان يخالف الاعتقاد كما قاله الجاحظ والاخر ان يصدر الخبر لا عن امارة سواء
وافق الاعتقاد او لم يكن ثم اعتقاد واما ان صدر الخبر المخالف للواقع عن امارة لم يسم
خبره كذبا ولا يسمى كاذبا ومثاله ان يخبرك مخبر ثقة بموت زيد ثم تخبر انت بذلك وينكشف
عدم موته قال لان المعلوم لغة وشرعا ان مثل هذا لا يسمى كذبا ولا المتكلم به كاذبا
وهذا التفصيل الذي ذكره في مخالف الواقع مخصوص بما اذا لم يكن مكلفا بالاخبار بما كان
ما اخبر عنه ماخوذا باعتقاده واما ان كان مكلفا بذلك فان ... لا يكلف
به وصح الى عبادة الله تعالى فهو كاذب والخبر كذب وهذا كالاخبار بان الله ... ان
له ثانيا وسواء اخبر بذلك لشبهة او جحدا وان لم يتفق كالاخبار بالشفاعة للفساق فهو
محتمل للكذب وغيره انتهى كلامه وأنت خبير بان هذه التفصيلات يجب ان
تنهض على شيء منها دلالة واذا قد عرفت ان الخبر ينقسم الى صدق وكذب فمنه
معلوم الصدق ومنه معلوم الكذب ومنه ما لا يعلم فيه ايهما وقد وضع لكل من الثلاثة الا
فصلا فقال **فصل** والمعلوم صدقه من الاخبار منه ما هو متفق عليه ومنه
ما هو مختلف فيه فالمتفق عليه اربعة الاول خبر الله تعالى فانه لا يجوز فيه الكذب لما فيه
من النقص الذي لا يجوز على الله تعالى والثاني خبر رسوله صلى الله عليه وآله لانه معصوم
عن الكذب عمدا على الاطلاق وسهوا في التبليغ لدلالة المعجزات وقد تقدم تقريره و
الثالث ما علم وجود مخبره ضرورة[1] او نظرا[2] كقولنا العالم حادث وكخبر احدنا الموافق
لخبر المعصوم والرابع خبر الامة كلها لشهادة الله تعالى ورسوله بعصمتها والمختلف
فيه ستة الاول الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده
سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة وخروج الملك وراء الجنازة على تلك الهيئة فانه
يفيد العلم وهو اختيار والدنا قدس الله روحه وقول النظام والجويني والرازي والا
وابن الحاجب والبيضاوي وظاهر كلام الرازي حيث قال في المنتهى والباقون انكروه
ان المنكرين لافادته العلم هم الاكثر والثاني الخبر المتواتر وهو في اللغة ما تتابع من الامور

[1] كقولنا الواحد نصف الاثنين
[2] وكقولنا الصلوة واجبة فانها معلوم من ضرورة الدين

واحد بعد واحد بفترة من الوتر ومنه ثم ارسلنا رسلنا تترى وفي الاصطلاح خبر
جماعة يفيد بنفسه وانه عدد لا يكذب عادة اي يستحيل في العادة وقوع الكذب من كل العدد
خلافا للسمنية وهم قوم من الهند وكذا البراهمة وهم قوم لا يجوزون على الله بعثة
الرسل فانهم انكروا افادته العلم حال كونه ماضيا وحاليا وعند اكثرهم وماضيا فقط
عند الاقل منهم حيث قالوا لا علم في غير الضروريات الا ما يعلم بالحواس دون الاخبار
وغيرها لنا انا نجد من انفسنا العلم الضروري بوجود البلاد النائية كمكة والمدينة
والامم الماضية كالانبياء والخلفاء والصحابة كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود
الى الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه تشكيك منها ان التواتر
لا يقع لانه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة ومنها انه لو وقع
لم يفد العلم لجواز الكذب على كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب
الاخرين قطعا ولان الجملة مركبة من الاحاد بل هي نفسها فاذا جاز كذب الاحاد جاز
كذب الجميع قطعا لان لازم الجزء لازم الكل وتجويز الكذب ينافي حصول العلم
ومنها انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين لجواز ان يخبر جمع كثير بشيء
ومثلهم بنقيضه وذلك محال ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا
عن موسى وعيسى صلوات الله عليهما انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا صلى الله عليه
وآله وسلم فيكون باطلا ومنها انه لو افاد العلم لم يكن ضروريا اذ لو كان كذلك لما فرقنا
بين ما نحن به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود
اسكندر وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة
ومنها انه يستلزم الوفاق فيه وهو منتف في المتواتر للخلاف فيه والكل مردود
اما اجمالا فلانه دليلنا ضروري وما ذكرتم تشكيك في ضروري فلا يسمع واما
تفصيلا فالجواب عن الاول بانه قد علم وقوعه والفرق وجود الداعي هنا لا في الطعام
وعن الثاني بان حكم الجملة قد يخالف الاحاد فان الواحد جزء العشرة لا العشرة
والعسكر يغلب ويفتح والواحد منه لا يغلب ولا يفتح وقولهم لازم الجزء لازم
الكل انما يسمع في الاجزاء الخارجية فلا وعن الثالث بانه فرض محال وعن
الرابع بمنع كمال العدد في جميع المراتب وعن الخامس بان الضروري انواع
مختلفة تفارق بعضها بعضا بالسرعة وعدمها وعن السادس بان المردود لا
يستلزم الوفاق لجواز العناد والاول رد خلاف السوفسطائية واذا عرفت

قال في القاموس سمنية كعرنية قوم بالهند دهريون قائلون بالتناسخ انتهى

ان التواتر يفيد العلم بنفسه مسألة تشتمل على ثلاثة امور
اولها في الخلاف الحاصل عنه هل هو ضروري او نظري وثانيها في
الشروط التي لا يحصل عنه العلم من دونها والخلاف فيها وثالثها
في التواتر المعنوي اما الاول فقال الامام الهادي الى الحق يحيى بن الحسين عليه
السلام صرح به في كتاب البالغ المدرك والجمهور من ائمتنا والفقهاء و
المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة وهو ضروري لوقوعه لمن لم ينظر في احوال
المخبرين من العدد وانتفاء التواطؤ ونحو ذلك ولحصوله لمن لم يبلغ حد النظر
كالصبيان والبله الذين لا يتأتى منهم النظر بالضرورة ولو كان نظريا لما
حصل لغير الناظرين وقيل بل العلم الحاصل عن التواتر نظري وهو قول
البغدادية وابي الحسين البصري وابن الملاحمي من المعتزلة والجويني من
الاشاعرة وبعض الفقهاء وذلك لاحتياجه الى المقدمتين ولو كان ضروريا
لم يحتج بيان ذلك ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بانتفاء اللبس في مخبره
بان يكون محسوسا لا اشتباه فيه وبعد علم انتفاء داعي الكذب وذلك
بان يكون المخبرون جماعة لا داعي لهم اليه وكلما كان كذلك فليس بكذب
وما ليس بكذب فهو صدق لحصر الواسطة ورد بالمنع لاحتياجه الى شيء
العلم بذلك بل يحصل العلم اولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد
لا يلتفت اليها على التفصيل وامكان الترتيب لا يوجب الاحتياج والا لزم في
كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه
منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل
اعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل مركب منه ومن غيره والمركب
من الجزء ومن غيره اعظم من الجزء فالكل اعظم من الجزء وقيل بالوقف
للتعارض بين الادلة وعدم تيسر الترجيح لاحدهما على غيره وهذا قول المرتضى
الموسوي والآمدي واما الثاني ففي الشروط ما هو صحيح و
منها ما هو فاسد واما الشروط الصحيحة فثلاثة كلها في اهل التواتر
وقد جمعها قوله وشرطه في كل مرتبة تعدد المخبرين
عددا يمنع الاتفاق عادة مستندين الى الحس

فاقلها تكثر المخبرين وبلوغهم حدا يمنع العادة من الاتفاق منهم والتواطي على الكذب • وثانيها استنادهم لذلك الخبر الى المحسوس ای المخبر عنه • وثالثها استوى مراتب المخبرين كما لعقل فانه لايفيد قطعا • ولا تخلو مرتبه عنهما وضابطه وطبقاتهم في الشرطين الاولين فلا تخلو مرتبه عنهما وضابطه اى ضابط شرط التواتر والعلم بحصوله عندنا لقايلين بان العلم الحاصل عقيب التواتر ضروري حصول العلم بصدقه فاذا علم ذلك علمنا وجود الشرائط لا ان الضابط في حصول العلم عنه سبق العلم بها جلا فالمن يرى انه نظري وإذا عرفت ذلك فقد انه لابد فيه من العدد فقد وقع في اقله اي اقل ما يحصل به العلم اقوال كثيرة فقيل يكفي في حصول العلم اربعة ذكر هذا القول صاحب المحصول اذ كم من اربعة يحصل العلم بقولهم دون الف وقطع ابو الحسين البصري وابو بكر الباقلاني والسبكي وغيرهم بانه لا يحصل العلم بخبر الاربعة قال الباقلاني اذ لو افاده قول الاربعة الصادقين لافاده قول كل اربعة صادقين ولو كان كذلك لم يجب تزكيتهم اذا لم نعلم لكن تزكيتهم واجبة بالاتفاق اما الملازمة الاولى فلان الحكم على الشئ حكم على مماثله واما الملازمة الثانية فلانه ان علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكيه وان لم يعلم بذلك لزم ان يعلم كذبهم لان الفرض ان يحصل العلم بالصدق بقول اربعه صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم فينتفي الملزوم وهو قول اربعه صادقين الخ

وهو قول اربعة صادقين واستقام لينتفي انتفاء الملزوم لا لانتفاء الاربعة لوجوبها فيتعين ان يكون لانتفاء الصدق وبانتفائه يتعين الكذب لعدم الواسطة واذا تعين كذبهم لم يحتج ايضا الى التزكيه لخلوها عن الفايدة والجواب انما ذكروه من الشرطيه مبني على ما يحصل من ان كل خبر افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بغير تلك الواقعة وكليته ممنوعه لانه انما يصح اذا ساوى الخبر في القراين العايده الى اخبار المخبرين واحوالهم والوقايع والسامعين من كل وجه للعلم الضروري يتفاوت حصول العلم بتفاوتها واستواوها من كل وجه بعيد عادة وقولهم لان الحكم على الشئ حكم على مماثله نسلم ولكن لا مماثلة مع الاختلاف نعم اذا استوى الخبران من كل وجه حصل التماثل وقد يلزم الصدق ولكنه في غاية البعد وقيل لا يكفي اربعه بل لابد من خمسة واختاره صاحب المحصول ونسبه الى الجمهور وقطع قاضي القضاة وابو رشيد بنقصها عن العدد الذي يحصل به العلم وتوقف الباقلاني فيها وحجة القاطعين بنقصها ما احتج به الباقلاني وهو انه لو افاد قول خمسه صادقين لافاده قول كل خمسه صادقين الى اخره والجواب كالجواب وقد اورد على الباقلاني واجيب عنه بان خبر الخمسه قد يكون موجبا للعلم بدون التزكيه وقد لا يكون موجبا له فيعلم كذب واحد فتجب التزكيه لا لان الخمسه ليس محلا للعلم حتى تساويا في كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل للعلم عدالة الاربعة وصدقهم فهو بخلاف الاربعه فانه يجب التزكية فيه لاجل ان هذا العدد ليس محلا للعلم فيعد لها التزكيه فلا يكون التزكيه مشتركة بينهما بل تختص بالاربعه وقيل اقل ما يحصل به العلم سبعة ذكر هذا القول ايضا صاحب المحصول ولعله من مقالات الباطنية وقال الاصطخري اقله عشرة لان ما دون العشرة احاد وقيل اثنى عشر بعدد النقباء في قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وذلك لانهم نصبوا لتعريف احوال بني اسرائيل فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبوا وقال ابو الهذيل اقله عشرون لقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وخص هذا العدد ليفيد خبرهم العلم باسلام الذين جاهدوهم وقاتلوهم وقيل اقله اربعون لان الله تعالى قال يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المومنين وكانوا اذا قال اهل التفسير اربعين رجلا ولو لم يفد قولهم العلم لم يكونوا حسب النبي لاحتياجه الى من يتواتر به امره وقيل اقله سبعون لقوله تعالى واختار

موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا وانما خصهم لما مر وقيل في اقله عشرون
وقيل من انه للمبالغة وبضع عشر عدد اهل غزوة بدر لانا نعرف تواترت عنهم
وكما حكى الرازي عن قوم انهم شرطوا عدد اهل بيعة الرضوان قال في
البرهان وهم الف وسبعمائة وهذه الاقوال كما لا دليل عليه وما ذكروه ليس
مما يتمسك به لانه لا يفيد شبهة فضلا عن ان يكون حجة لانطباع تعارضها وعدم
مناسبتها للمدعى لانه لا يدل على اشتراط ذلك العدد في افادة العلم وذلك ظاهر
والصحيح اختلافه اي عدد التواتر في تحصيل العلم باختلاف المخبرين والمراد به
الجنس وذلك في التدين والجزم والتنزه عن الكذب وتباعد الديار وارتفاع
التهم لا اعراض والاطلاع من المخبرين على المخبر به عادة كما قبل الملك اذا اخبروا عن
احواله الباطنة وفي انتفاء تلك الصفات وضد ذلك و باختلاف المخبر وهو السامع
فكم من سامع يحصل له من العلم بخبر جماعة ولا يحصل لاخر بذلك الخبر وذلك لاختلافهم
في تفرس اثار الصدق والادراك والفطنة و باختلاف المخبر عنه اذ لا يخفى على الذكي
ان الاختلاف فيه موجب للاختلاف في العلم بخبر اقل او اكثر وكذلك باختلاف المخبرين
والسامعين والشروط الفاسدة وقد بينها بقوله واشتراط الاسلام في اهل التواتر
والعدالة فيهم و كون المعصوم منهم عند الامامية وابن الراوندي وابي الهذيل
لانه اشترط عصمتهم جميعا اي وجود المعصوم فيهم و اهل الذلة عند اليهود و
حصول الاختلاف في النسب فيهم و اختلاف الدين باختلاف الوطن وجميع ما ذكروه
فانه يحصل العلم بدونها ضرورة للجميع شبهة واهية اما الاولى فلان الكفر عرضة
للكذب والتحريف والاسلام والعدالة ضابط الصدق والتحقيق ولهذا احتج المثبتون
بها لاجماعهم على الصدق ولم يحصل العلم باخبار النصارى بقتل المسيح مع كثرة عددهم
ولكن وليس ذلك الا لان الكفر مظنة الكذب وكذلك الفسق مظنة الكذب فيعد
يكون شرطا وما ذكروه باطل للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم
حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا واما دلالة الاجماع على الصدق فانما اختصت
بالتمسك بالادلة السمعية دون العقلية واما حديث النصارى فلا نسلم ان عدم
العلم انما كان للكفر والفجور لجواز ان يكون لاختلال في الاصل او الواسطة بان
لا يكون المخبرون فيهما مستجمعين للصفات المذكورة واما الثاني فلانه لو كان المعصوم
فيهم لم يمتنع الكذب اما الملازمة فلان غير المعصوم يجوز الكذب عليه فيجوز على كل

واحد واذا جاز كذب الاحاد جاز كذب الجميع واما بطلان اللازم فلان تجويز الكذب
ينافي حصول العلم واحتجاجهم باطل اما اولا فلانه نصب الدليل في مقابلة الضرورة
الضروري لما مر من انا نقطع بحصول العلم بقول الكفار واما ثانيا فلان حكم
الجملة مخالف لحكم الاحاد وقد تقدم واما ثالثا فلانه لو كان كذلك لكان
العلم حاصلا بقوله بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر واما الرابع فلان اهل
التواتر اذا لم يشتملوا على اهل الذلة لم يؤمن تواطؤهم على الكذب لغرض بخلاف
ما اذا اشتملوا عليهم فان خوف مؤاخذتهم بالكذب يمنعهم عنه ولو صح ما ذكروه
لثبت غرضهم من ابطال العلم بالخبر المتواتر بمعجزات عيسى ونبينا صلوات الله عليهما
وعلى جميع الانبياء حيث لم يدخلوا في الاخبار بها لانهم هم اهل العزة والمنعة لكنه باطل
لحصول العلم باخبار عظماء اهل الشرف والسيادة بل ربما كان حصول العلم هنا اسرع
من حصوله بخبر اهل الذلة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة ميلانه اهل
الذلة اليه لخستهم واما الخامس والسادس والسابع فلان اتفاق النسب والدين
والوطن مظنة التواطؤ على الكذب لغرض وهو باطل ايضا للعلم بحصول العلم باخبار
متوطني بقعة واحدة وان اتفقت اديانهم وانسابهم كما ذكرناه في اهل قسطنطينية
وشرط قوم ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد لمثل ما تقدم وهو ايضا فاسد لانه قد
يحصل العلم بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج واهل الجامع بواقعة وقد يتيح كونهم
محصورين والفرق بين متوطني بقعة واهل بلد لا يخفى وقوله اي قول ابي الحسين
البصري والى ذكر الباقلاني ومن وافقهما كالشيخ الحسن الرصاص والقاضي جعفر ان ما حصل
لكل خبر من جماعة افاد علما بواقعة لشخص فمثله اي مثل ذلك الخبر في العدد سواء
كان اهل الخبر الثاني هم اهل الاول ام غيرهم يجب ان يفيد العلم بخبره لذلك
الشخص او لغيره قال ابو الحسين في المعتمد ومن حكمه انه اذا وقع العلم بخبر عدد ان يقع
بخبر من ساواه في ذلك العدد فاذا وقع العلم لعاقل لزم ان يقع لكل عاقل وقاله
الموفق بالله والمنصور بالله وابو رشيد والحاجب الكافي وصاحب الجوهرة ان ذلك يجب
في العدد الكثير فاما القليل فيجوز ان يقع العلم بخبره دون خبر من يخص دون شخص
هذا محصل الخلاف وهذا الحكم وما ذكره ابو الحسين ومن معه فيه صحيح ان
تساويا لا في العدد وحده كما ذكروه بل لا بد من تساوي المخبرين والواقعة والمخبر
من كل وجه لما علمت من تفاوت افادة العلم بتفاوتها وما عدا ذلك اي التساوي من كل

وجه بعيد جدا لما فيه من التعسف وقد ذكرنا ما عاده وَاما الامر الثالث فنقدم من الكلام فيه بقوله
واختلاف الاخبار في الوقايع يعني ان المخبرين اذا بلغ عددهم الى حد التواتر لكن
اختلفت اخبارهم بالوقايع التي اخبروا بها مع اشتراك جميع اخبارهم في معنى مشترك
بين مخبراتهم سوا كان الاشتراك في ذلك المعنى على جهة التضمن كان يكون داخلا
في الوقايع التي اخبروا بها وجزءا من كل من واحد منها او على جهة الالتزام كان
يكون ذلك المشترك خارجا لازما لكل واقعة **فانه يفيد تواتر القدر المشترك**
كشجاعة علي عليه السلام فان الاخبار صدرت لا بعاد اخبارهم فيه وتظافره اكثر من ان تحصى
بوقايعه كحروبه من انه فعل في بدر كذا وقتل يوم احد كذا وهزم في خيبر كذا
ونحو ذلك بدلالة الالتزام على شجاعته وذلك لان الشجاعة من الملكات النفسانية
فيمتنع ان يكون نفس الهزم المحسوس او جزءا منه لكن الشجاعة لازمة لجزئيات الهزم
والقتل في الوقايع الكثيرة فيكون دلالة الهزم ونحوه في الوقايع الكثيرة على الشجاعة
بطريق الالتزام **وبذلك جود حاتم** فان ما يحكى من عطاياه من الخيل والابل والذهب
وغيرها يدل بالتضمن على جوده وجعلت دلالة تضمنية من جهة ان الظاهر ان الجود
بالحقيقة يطلق على الملكة النفسانية وفي الظاهر يطلق على الاثر الصادر عنها وقد
اريد بالجود هنا هو الظاهر وهو اعطا ما ينبغي لا لعوض مطلقا فيكون جزءا من
الاعطا المخصوص فيكون دلالة كل واحد من خصوصيات الاعطا عليه بطريق التضمن
ولو اريد بالجود الملكة النفسانية لم تكن دلالة كل اعطا مخصوص عليه بالتضمن لان
الملكة النفسانية يمتنع ان تكون جزءا من الاعطا المخصوص بل يكون الدلالة من الالتزامية
واعلم ان هاتين الدلالتين المذكورتين في المثالين معلومتان قطعا من جهة
التواتر وان لم يكن شي من الوقايع الجزئية معلوما قطعا وتحقيق ذلك ان الاخبار الجزئية
المتعلقة بخصوصيات الوقايع لها حالتان حالة الانفراد وحالة الاجتماع وهي في حالة
الانفراد لا تفيد علما لا بخصوصية الشجاعة والسخاوة في المثالين المذكورين ولا بالشجاعة
والسخاوة المطلقتين وهما القدر المشترك من الجزئيات لانها باعتبار الانفراد من جملة
اخبار الاحاد وفي حالة الاجتماع تفيد علما قطعيا بالقدر المشترك كالشجاعة والسخاوة المطلقتين ولا
تفيد علما قطعيا بخصوصية شي من جزئيات الشجاعة والسخاوة لانها باعتبار القدر المشترك
من جملة الاخبار المتواترة وباعتبار الخصوصيات من جملة اخبار الاحاد فتامل
والثالث مما اختلف في العلم بصدقه قوله **ومنه** عند الاكثر **خبر الواحد**

وان مالوماله الاجتماع فيفيد علما قطعيا صح

اذا اجمع على العمل بمقتضاه اي وقع الاجماع من الامة او من العترة على العمل
فاخذ الحكم منه وذلك **لعصمة** الامة والعترة **عن الخطا** فلو كان كذبا لكانوا
مخطئين في الاستناد اليه **وقيل** انما يعلم صدقه **ان تلقوه** من اهل الاجماع
بالقبول لعصمتهم عن الخطا في الاجماع بخلاف العمل بمقتضاه فيجوز ان يكون العمل
حقا وله دليل لم يطلعوا عليه ويلزم منه تخطيتهم في الاستناد لا يقال
فيلزم ان لا يجوز احداث دليل لانه يقال يجوز تعدد الادلة فلا يستلزم
صحته دليل فساد اخر موافق له في الحكم **والرابع** مما اختلف في العلم بصدقه
قوله **ومنه الخبر المتلقى بالقبول على الاصح وهو ما كانت الامة او العترة**
بين عامل به ومتاول له وذلك لتضمنه الاجماع على الصحة اي كون اهل الاجماع
من عامل به ومتاول له متضمن لصحة ما عملوا به وتاولوه اذ لو لم يصح لما عمل به بعض
وتاوله بعض اخرون لعدم الحاجة الى تاويل الباطل وهذا قول اكثر المتاخرين
ابي هاشم وبعض المحدثين وقاضي القضاة والغزالي والجمهور على انه ظني قالوا
لان قبول الامة له لا يخرجه عن الاحاد قلنا مسلم لكن المدعى قطعيته لا خروجه
عن الاحاد ولا تنافي بين القطع والاحاد كخبر الواحد المحفوف بالقراين **واما الخبر**
العامل به الاكثر من الصحابة وغيرهم حال كونهم **منكرين على المخالف** العامل بغيره
فمرتب على الخلاف في حجية قول الاكثر وقد تقدم وقد ذهب عيسى بن ابان الى انه
يفيد القطع واحتج فيه بما رواه ابو سعيد الخدري وعبادة بن الصامت من حديث الصرف
وما رواه غيرهما من خبر تحريم المتعة وقال لما اجمع الاكثر من الصحابة على العمل بهما
وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة فاجمع الباقون
على العمل بهما ولم يجوزوا المخالفة في ذلك كما ذكره لا حجة فيه وقوله لما اجمع اكثر الصحابة
على العمل بموجبهما وانكروا على من خالف فيهما صار كل واحد منهما حجة متبعة
احتجاج بمحل النزاع كما لا يخفى واجماع الباقين لا حجة فيه لجواز اجماع اهل العصر
الثاني على احد قولي الاولين كما تبين **والخامس** مما اختلف في العلم بصدقه
قوله **ومنه خبر الواحد في مشهد جماعة لا يتهمون خلوا الدواعي الى كذبه**
وذلك بان يكون المخبر به ظاهرا مكشوفا لا لبس فيه **ولا مانع يصرفهم عن تكذيبه**
من تدين او رغبة او رهبة فسكت ذلك الجمع الكثير **ولم يكذبوه** فانه يعلم صدقه
لان سكوتهم عن تكذيبه كالاخبار بتصديقه فاذا لم يجز ان يخبروا بتصديقه وهم عالمون

بخبر كان محفوفا بقراين العلم يعتبره في الاحاد

يكذب به كالاخبار بالتصديق فانه فاذا لم يجز ان يخبروا بالصدق فهم وهم عالمون بكذب به
لم يجز ان يسكتوا ولان النفس مياله الى تكذيب الكاذب ومتى كف عنه وجدت
من الكف ضرورة فاذا لم ينصرف عنه صارف وجب ان تكذبه باجمعها او بعضها
ان كان كاذبا **والسادس** ما اختلف في العلم بصدقه قوله **ومنه على**
الاصح ما اخبر عنه عليه السلام مع دعوى علمه اي دعوى المخبر علم النبي
صلى الله عليه وآله وسلم بما اخبر به **مطلقا** دينيا كان او دنيويا **او مع عدمها**
اي دعوى العلم **ان كان المخبر به دينيا لم يعلم** من الدين **خلافه او علم** خلافه
لكنه **يجوز تغييره** بان لا يمنع منه جواز نسخه مانع **او كان** المخبر به دنيويا لا يخفى
عليه بان يكون ظاهرا ... لا لبس فيه **فلم ينكر** فان امساكه عن انكار ما هذا شانه
يدل على صدقه وحاصل ما ذكرناه ان المخبر اما ان يدعي علم الرسول بما اخبر به او لا
ان كان الاول فسكوت النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الرد عليه مع كونه كذبا يقتضي
تصديقه فكان دليلا عليه وان كان الثاني فاما ان يكون دينيا او دنيويا
وعلى الاول اما ان يعلم خلاف ذلك من شرعه او لا ان لم يعلم فسكوته دليل الصدق
والا كان ايهاما في الدين وان علم فان كان مما يجوز تغييره فكذلك والا فلا يدل
على الصدق لجواز ان يكون مما لا يؤثر فيه الانكار كمضي كافر الى كنيسة وعلى الثاني
ان علمنا انه لا يخفى عليه صدق المخبر من كذبه فسكوته دليل الصدق والا فلا لما فيه من
السكوت على المنكر والايهام

فصل وما علم كذبه منه ما كذبه
المنقول عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم **او جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب**
عادة والتكرار ظاهر **وما علم خلافه ضرورة او استدلالا**
كقول القائل العالم قديم **وما نقل عنه** عليه السلام **بعد تدوين الاخبار** والاستقراء
التفتيش **ثم فتش عنه** بحثا بليغا **فلم يوجد في بطون الكتب** المدونة لجمع الاحاديث
ولا في صدور الحفاظ الذين اشتهروا بالسنة النبوية واتعبوا نفوسهم في ضبطها
وحفظها وذلك لعلمنا ان الاخبار قد دونت وجمعت وحفظت فاذا لم يوجد
علمنا كذبه لا اذا قال الراوي هذا الخبر في الكتاب الفلاني فلا نشاهده فيه **ومنه**
ما لو صح خبرا واحدا المنفرد **مما توفر الدواعي على نقله** وتحقق فيه ان يطلع
عليه الجم الغفير واما اذا كان مما لا يقف عليه الا الافراد فلا يدل الانفراد على
الكذب وتوفر الدواعي الى نقله **اما لتعلقه باصل** اي باصل من اصوله ولا لم

متواترا كما يجيء ان شاء الله تعالى وذلك **كسقوط الخطيب** كصلاة سادسه ينفرد بنقلها
واحد او اثنان وكالخبر بالنص على امامة ابي بكر وعلى امامة الاثني عشر **او** يكون توفر
الدواعي الى نقله **لغرابته كقتل خطيب على منبر** في مسجد الجامع يوم الجمعة اذا انفرد
بنقله واحد او اثنان **او** يكون التوفر **للمجموع** من التعلق باصل من اصول الدين والغرابة
كمعارضة القرآن لو اخبر بها مخبر واما جعل من المعلوم كذبه **القطع بكذب مدعي**
اي معارضة القرآن **و** كذب من ادعى ان **بين مكة والمدينة** مدينة **اعظم منهما**
فلو لم يجب تواتر ما وقع بمشهد عظيم مما توفر الدواعي على نقله لجاز ان يقال ان القرآن
قد عورض وان بين مكة والمدينة اعظم لكنه لم ينقل لانه لا موجب لنقلها يعتبر الا
توفر الدواعي والمعروف خلافه وخالف في ذلك الامامية والبكرية ذهابا منهم الى
ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم نص نصا جليا على امامة الاثني عشر وامامة ابي بكر ولم
ولم ينقل نقلا متواترا مع كثرة سامعيه وتوفر الدواعي على نقله فحكموا بان الانفراد بمثل
هذا لا يدل على الكذب واحتجوا بانه ان لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان لم يحصل
لم يحصل الجزم بالكذب والمقدم حق فكذلك التالي بيان حقيقة المقدم ان الحوامل
المقدرة على كتمان الاخبار كثيرة كالخوف والتهالك في الملك والحسد وغير ذلك مما لا يمكن
ضبطه من الاغراض الحاملة على التكذيب والكتمان واذا لم يحصل العلم بانتفاء الحوامل
المقدرة لم يحصل الجزم بانتفائها وبانتفائه ينتفي الجزم بكذبها ولذلك لم تنقل النصارى كلام
المسيح في المهد نقلا متواترا مع غرابته ووقوعه بمشهد عظيم وكذا انشقاق القمر
وتسبيح الحصى وحنين الجذع وتسليم الغزالة وغيرها من المعجزات الثابتة الاحاد
مع انها من الغرائب ولم يتواتر ايضا ما يتعلق بامر الدين مع توفر الدواعي الى نقله
كافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الحج عن العمرة وقرانه وقراءة البسملة في الصلاة وتركها
والجواب ان **قولهم لم يعلم انتفاء الحامل على الكتمان** ان المدعى حقيقته
ممنوع فان انتفاء الحامل يعلم بالعادة كالحامل على اكل طعام واحد فانه معلوم الا
عادة واما كلام عيسى عليه السلام في المهد فان جرى بمشهد جمع عظيم فلا نسلم
عدم النقل متواترا وعدم التواتر بالنسبة الينا يجوز ان يكون لانقطاع المخبرين
في الوسط او في الطرف الاخير وان جرى بمشهد جمع قليل لم يرد نقضا لما نحن
بصدده وهكذا الكلام في المعجزات ما كثر شاهدوه تواتر وما قل فليس محل
النزاع مع انا لا نسلم انها مما توفر الدواعي على نقلها لاغناء القرآن عن نقلها الينا

وذلك لانه لما اشتهر وهو اعظم المعجزات واقواها صنفت ابدا الى نقل غيره
واما الفروع فليست مما ذكرناه لعدم الاعتناء بها والغرابة ولو سلم فالاستمرار
والتكرار اغنى عن النقل وذلك انما نقل للتعليم من لم يعلم والاستمرار كاف
في ذلك والمتواتر اي ما يجب فيه حديث الغدير والمنزلة للتواتر لحديث
ذكر الحديث فان من اطلق وعادة نفسه عن رقاق العصبية علم تواترها

اما حديث الغدير فاخرجه المحاملي في اماليه عن ابن عباس بلفظ علي
بن ابي طالب مولى من كنت مولاه وابو داود الطيالسي والحسن بن سفيان وابو نعيم
في فضائل الصحابة عن عمران بن حصين بلفظ ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن
واحمد في مسنده عن عمران بن حصين بلفظ دعوا عليا دعوا عليا دعوا عليا ان عليا
مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي وابن ابي شيبة عن عمران بن حصين بلفظ علي
مني وانا من علي وعلي ولي كل مؤمن بعدي واحمد في مسنده عن عبد الله بن بريدة
عن ابيه بلفظ لا تقع في علي فانه مني وانا منه وهو وليكم بعدي وابو نعيم في فضائل
الصحابة عن زيد بن ارقم والبراء بن عازب معا بلفظ الا ان الله وليي وانا ولي كل مؤمن
من كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن حبشي بن جنادة اللهم من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من اعانه
والطبراني ايضا عن ابن عباس اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره
وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني
عن جرير من كان الله ورسوله مولاه فهذا مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه اللهم من احبه من الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا
اللهم اني لا اجد احدا استودعه في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض
فيه بالحسنى والبيهقي عن بريدة بلفظ يا بريدة ان عليا وليكم بعدي فاحب عليا
فانه يفعل ما يؤمر به واحمد في مسنده وابن حبان وسمويه والحاكم في المستدرك
وسعيد بن منصور عن ابن عباس عن بريدة بلفظ يا بريدة الست اولى بالمؤمنين من انفسهم
من كنت مولاه فعلي مولاه والطبراني عن ابن عمر وابن ابي شيبة عن ابي هريرة واثني عشر
رجلا من الصحابة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن ابي ايوب وجمع من الصحابة
والحاكم في المستدرك عن علي وطلحة واحمد والطبراني وسعيد بن منصور عن علي
وزيد بن ارقم وثلاثين رجلا من الصحابة وابو نعيم في فضائل الصحابة عن سعد بن ابي وقاص

والخطيب عن انس بن مالك متواترا بلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه والطبراني عن عمرو بن مرة وزيد بن ارقم معا بلفظ من كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واعن من
اعانه واحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس وابن ابي شيبة واحمد
ايضا عن بريدة واحمد ايضا وابن ماجه عن البراء بن عازب والطبراني عن جرير وابو نعيم
عن جندب الانصاري وابن قانع عن حبشي بن جنادة والترمذي والنسائي والطبراني
وسعيد بن منصور عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم وحذيفة بن اسيد الغفاري وابن ابي شيبة
والطبراني عن ابي ايوب الانصاري وابن ابي شيبة ايضا وابن ابي عاصم وسعيد بن منصور
عن سعد بن ابي وقاص والشيرازي في الالقاب عن عمر بن الخطاب والطبراني عن مالك
بن الحويرث وابو نعيم في فضائل الصحابة عن يحيى بن جعدة عن زيد بن ارقم وابن عقدة
في كتاب الموالاة عن حبيب بن بديل بن ورقاء وقيس بن ثابت وزيد بن شراحيل الانصاري
واحمد في مسنده عن علي بن ابي طالب وثلاثة عشر رجلا وابن ابي شيبة عن جابر بلفظ
من كنت مولاه فعلي مولاه وابن ابي شيبة واحمد والنسائي وابن حبان والحاكم وسعيد
بن منصور عن بريدة والطبراني عن ابي الطفيل عن زيد بن ارقم من كنت وليه
فعلي وليه والطبراني عن ابن عباس بلفظ اللهم اعنه واعن به وارحمه وارحم به وانصره
وانصر به اللهم وال من والاه وعاد من عاداه يعني عليا والطبراني عن محمد بن ابي عبيدة
بن محمد بن عمار بن ياسر عن ابيه عن جده عن عمار بلفظ اللهم من امن بي وصدقني فليتول علي
بن ابي طالب فان ولايته ولايتي وولايتي ولاية الله والطبراني عن عمرو بن شراحيل اللهم
انصر عليا اللهم اكرم من اكرم عليا اللهم اخذل من خذل عليا وفي قسم الافعال
من جمع الجوامع للسيوطي عن ابي الطفيل عامر بن واثلة قال لما رجع رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم من حجة الوداع فنزل غدير خم امر بدوحات فقممن ثم قام فقال
كاني قد دعيت فاجبت اني قد تركت فيكم الثقلين احدهما اكبر من الاخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي فانظروا كيف تخلفوني فيهما فانهما لن
يفترقا حتى يردا علي الحوض ثم قال ان الله مولاي وانا ولي كل مؤمن ثم اخذ بيد
علي فقال من كنت وليه فعلي وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقلت لزيد
أانت سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ما كان في الدوحات احد
الا قد راه بعينيه وسمعه باذنيه اخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن ابي سعيد

الحديث بطوله كما أخرجه ابن جرير ايضاً وعن ميمون بن عبد الله قال كنت عند زيد بن
ارقم فجاء رجل يسأل عن علي عليه السلام فقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه و
وسلم في سفر بين مكة والمدينة فنزلنا منزلاً يقال له غدير خم فأذن الصلاة جامعة
فاجتمع الناس فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ألست أولى بكل مؤمن من نفسه
قلنا بلى يا رسول الله نحن نشهد انك أولى بكل مؤمن من نفسه قال فاني من كنت مولاه
فهذا مولاه مخاطباً علياً ولا اعلمه الا قال اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
أخرجه ابن جرير وعن عطية العوفي عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
أخذ بعضدي علي يوم غدير خم بأرض الجحفة ثم قال ايها الناس ألستم تعلمون اني أولى بالمؤمنين
من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فعلي مولاه أخرجه ابن جرير ايضاً وعن
ابي الضحى عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من كنت
وليه فعلي وليه أخرجه ابن جرير ايضاً وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال خطب علي فقال
أنشد الله امرءاً أنشده الاسلام سمع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يوم غدير خم آخذاً
بيده يقول ألست أولى بكم يا معشر المسلمين من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه
فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله الا
قام فشهد فقام بضعة عشر رجلاً فشهدوا وكتم قوم فما فنوا من الدنيا حتى عموا وبرصوا
أخرجه الدارقطني في الافراد وعن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ألست أولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت وليه فعلي وليه أخرجه ابن ابي عاصم
وعن البراء بن عازب قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في سفر فنزلنا بغدير خم
فنودي الصلاة جامعة وكسح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تحت شجرة فصلى الظهر فأخذ
ألستم تعلمون اني أولى بكل مؤمن من نفسه قالوا بلى فأخذ بيد علي فقال
بيد علي فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
فلقيه عمر بعد ذلك فقال هنيئاً لك يا ابن ابي طالب اصبحت وامسيت مولى كل مؤمن
ومؤمنة أخرجه ابن ابي شيبة وعن جابر بن عبد الله قال كنا بالجحفة بغدير خم وثم
ناس كثير من جهينة ومزينة وغفار فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من خباء او فسطاط فأشار بيده ثلاثاً فأخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه
أخرجه النسائي وعن جرير البجلي قال شهدنا الموسم في حجة مع رسول الله صلى الله عليه وآله
وهي حجة الوداع فبلغنا مكاناً يقال له غدير خم فنادى الصلاة جامعة فاجتمع المهاجرون
والانصار فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسطنا فقال ايها الناس

ثم تشهدون قالوا نشهد ان لا اله الا الله قال ثم مه قالوا وان محمداً عبده ورسوله
قال فمن وليكم قالوا الله ورسوله مولانا قال ثم من وليكم ثم ضرب بيده
على يد علي فأقامه فنزع عضديه فأخذ بذراعيه فقال من يكن الله ورسوله مولاه
فان هذا مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من الناس
فكن له حبيباً ومن ابغضه فكن له مبغضاً اللهم اني لا اجد احداً استودعه في
الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى أخرجه الطبراني وأخرج ابن جرير وابن ابي
عاصم والمحاملي في اماليه وصححه عن علي عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم حضر الشجرة
بخم ثم خرج آخذاً بيد علي ثم قال ايها الناس ألستم تشهدون ان الله ربكم قالوا بلى
قال فمن كان الله ورسوله مولاه فان هذا مولاه وقد تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
بعدي كتاب الله سببه بيده وسببه بأيديكم واهل بيتي وعن زيد بن ارقم قال نشد
علي الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم ألستم تعلمون
اني أولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه فقام اثنا عشر رجلاً فشهدوا بذلك أخرجه الطبراني في
الاوسط وعن عميرة بن سعد قال شهدت علياً على المنبر ناشداً اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول
ما قال فقام اثنا عشر رجلاً منهم ابو هريرة وابو سعيد وانس بن مالك فشهدوا انهم
سمعوا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه أخرجه الطبراني في الاوسط وعن ابي اسحاق عن عمرو
ذي مر وسعيد بن وهب وزيد بن يثيع قالوا سمعنا
علياً يقول نشدت الله رجلاً سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال ألست أولى بالمؤمنين
من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله فأخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه واحب من احبه وابغض من ابغضه وانصر من نصره
واخذل من خذله أخرجه البزار وابن جرير والخلعي في الخلعيات قال الهيثمي رجال
اسناده ثقات قال ابن حجر ولكنهم شيعة وعن علي عليه السلام ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم اخذ بيده يوم غدير خم فقال اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه قال
فزاد الناس بعد اللهم وال من والاه وعاد من عاداه أخرجه ابن راهويه
وابن جرير وعن زاذان ابي عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

يقول يوم غدير خم ما قال فقام ثلاثة عشر رجلاً فشهدوا ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صح

عليا في الرحبة وهو ينشد الناس يوم غدير خم وهو يقول ما قال فقام ثلاثون
رجلا فشهدوا انهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول
من كنت مولاه فعلي مولاه اخرجه احمد في مسنده وابو عاصم في السنة
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال شهدت عليا في الرحبة ينشد الناس
أنشد الله من سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم غدير خم يقول
من كنت مولاه فعلي مولاه لما قام فشهد فقام اثنا عشر رجلا بدريا قالوا نشهد
انا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول يوم غدير خم ألستُ اولى بكم
من انفسكم بالمؤمنين من انفسهم وازواجي امهاتهم فقلنا بلى فقال من
كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اخرجه عبد الله
بن احمد بن حنبل في زياداته وابو يعلى وابن جرير والخطيب في تاريخه وسعيد
بن منصور وفي كتاب جواهر العقدين للسمهودي الشافعي ما لفظه وعن
حذيفة بن أسيد الغفاري وزيد بن ارقم رضي الله عنهما قالا لما صدر رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع نهى اصحابه عن شجرات بالبطحاء
متقاربات ان ينزلوا تحتهن ثم قام فقال يا ايها الناس اني قد نبأني اللطيف
الخبير انه لن يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه واني لاظن ان يوشك أن أدعى
فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون فماذا انتم قائلون قالوا نشهد انك قد بلغت
وجهدت ونصحت فجزاك الله خيرا فقال أليس تشهدون ان لا اله الا الله
وان محمدا عبده ورسوله وان جنته حق وناره حق وان البعث بعد الموت
وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور قالوا بلى نشهد بذلك
قال اللهم اشهد ثم قال يا ايها الناس ان الله تعالى مولاي وانا مولى المؤمنين
وانا اولى بهم من انفسهم فمن كنت مولاه فعلي مولاه يعني عليا واخر الحديث في ذكر
الثقلين حذفناه اختصارا ثم قال اخرجه الطبراني في الكبير والضياء في المختارة
وابو نعيم في الحلية ورجاله رجال الصحيح وفيه عن ابي الطفيل رضي الله عنه
ان عليا عليه السلام قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال أنشد الله تعالى من شهد يوم
غدير خم الا قام ولا يقوم رجل يقول نبئت او بلغني الا رجل سمعته اذناه ووعاه
قلبه فقام سبعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت وسهل بن سعد وعدي بن حاتم و
عقبة بن عامر وابو ايوب الانصاري وابو سعيد الخدري وابو شريح الخزاعي

وابو

وابو قدامة الانصاري وابو ليلى وابو الهيثم بن التيهان ورجال من قريش
فقال علي رضي الله عنه وعنهم هاتوا ما سمعتم فقالوا نشهد انا اقبلنا مع رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع حتى اذا كان الظهر خرج رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فامر بشجرات فشذبن والقي عليهن ثوب ثم نادى
بالصلاة فخرجنا وصلينا ثم قام فحمد الله واثنى عليه ثم قال يا ايها الناس ما انتم
قائلون قالوا قد بلغت قال اللهم اشهد ثلاث مرات ثم قال اني اوشك
ان ادعى فاجيب واني مسؤول وانتم مسؤولون ثم قال الا ان دماءكم واموالكم عليكم
حرام كحرمة يومكم هذا وحرمة شهركم هذا الا واوصيكم بالنساء اوصيكم بالجار
اوصيكم بالمماليك اوصيكم بالعدل والاحسان ثم ساق حديث الثقلين ثم قال
من كنت مولاه فعلي مولاه فقال علي صدقتم وانا على ذلكم من الشاهدين
اخرجه ابن عقدة وعن عامر بن ليلى بن ضمرة وحذيفة بن اسيد رضي الله عنهما قالا
لما صدر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من حجة الوداع ولم يحج غيرها اقبل
حتى اذا كان بالجحفة نهى عن شجرات بالبطحاء متقاربات لا ينزلوا تحتهن حتى اذا
نزل القوم واخذوا منازلهم ارسل اليهن فقم ما تحتهن وشذبن عن رؤوس
القوم حتى اذا نودي بالصلاة عمد اليهن فصلى تحتهن ثم انصرف الى الناس وذلك
يوم غدير خم من الجحفة ولها مسجد معروف فقال يا ايها الناس انه قد نبأني اللطيف
الخبير انه لم يعمر نبي الا نصف عمر الذي يليه من قبله واني لاظن ان ادعى فاجيب
واني مسؤول وانتم مسؤولون هل بلغت فما انتم قائلون قالوا نقول قد بلغت وجهدت
ونصحت فجزاك الله خيرا قال ألستم تشهدون ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وان جنته حق وناره حق والبعث بعد الموت حق قالوا بلى نشهد قال اللهم اشهد
ثم قال ايها الناس الا تسمعون الا ان الله مولاي وانا اولى بكم من انفسكم الا ومن
كنت مولاه فهذا مولاه واخذ بيد علي فرفعها حتى عرفه القوم اجمعون ثم قال اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه ثم ساق حديث الثقلين اخرجه ابن عقدة في الموالاة
وفي كتاب العمدة في عيون صحاح الاخبار للشيخ ابي الحسين يحيى بن الحسن البطريق
الاسدي عن جعفر بن محمد قال لما نزل قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك اخذ رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه وفيه بالاسناد

الى البراء بن عازب قال لما اقبلنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجة
الوداع بغدير خم فنادى ان الصلوة جامعة وكسح للنبي تحت شجرتين فاخذ بيد
علي فقال الست اولى بالمؤمنين من انفسهم قالوا بلى يا رسول الله قال الست اولى
بكل مؤمن ومؤمنة من نفسه قالوا بلى قال هذا مولى من انا مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه قال فلقيه عمر فقال هنيئا لك يا ابن ابي طالب
اصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وفيه بالاسناد الى ابن عباس رضي الله عنهما في
قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك الاية نزلت في علي بن ابي طالب
عليه السلام امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان يبلغ فيه فاخذ رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه
وعاد من عاداه وفي تفسير الثعلبي في قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع
سئل سفيان بن عيينة عن قول الله عز وجل سأل سائل بعذاب واقع فيمن نزلت
فقال لقد سألتني عن مسألة ما سألني عنها احد قبلك حدثني جعفر بن محمد عن آبائه
عليهم السلام قال لما كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بغدير خم نادى
الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار
في البلاد فبلغ الحارث بن النعمان فاتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ناقة له
حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته واناخها وعقلها ثم اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وكان في ملأ من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا
الله وانك رسول الله فقبلناه منك وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه منك وامرتنا
ان نصوم شهر رمضان فقبلناه منك وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه منك ثم لم ترض
بهذا حتى رفعت بضبعي ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه
أهذا شيء منك ام من الله فقال والذي لا اله الا هو انه من امر الله فولى الحارث بن النعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة
من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له
دافع وقال صاحب كتاب العمدة وشرح الجمع بين الصحاح الستة من الجزء الثالث
من جمع ابي الحسن رزين العبدري امام الحرمين في باب مناقب امير المؤمنين علي بن
ابي طالب وذلك على حد ثلث الكتاب من صحيح ابي داود السجستاني وهو

كتاب السنن ومن صحيح الترمذي عن ابي سريحة او زيد بن ارقم ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه وفي مناقب
الفقيه ابي الحسن علي بن محمد بن الطيب الجلابي الشافعي بالاسناد الى زيد
بن ارقم قال اقبل نبي الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من مكة في حجة
الوداع حتى نزل بغدير خم الجحفة بين مكة والمدينة فامر بالدوحات فقم
ما تحتهن من شوك ثم نادى الصلوة جامعة فخرجنا الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم في يوم شديد الحر حتى انتهينا الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فصلى بنا الظهر ثم انصرف الينا فقال الحمد لله نحمده ونستعينه
ونؤمن به ونتوكل عليه ونعوذ بالله من شرور انفسنا وسيئات اعمالنا ثم
ساق الخطبة وحديث الثقلين ثم اخذ بيد علي بن ابي طالب فرفعها فقال من
كنت وليه فهذا وليه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه قالها ثلاثا
آخر الخطبة ه **واما حديث المنزلة** فمثل ما اخرجه
مسلم عن سعد بن ابي وقاص والترمذي عنه وعن جابر بن عبد الله عنه صلى
الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي وما اخرجه احمد في مسنده والبخاري ومسلم في صحيحهما
والترمذي وابن ماجه عن سعد بن ابي وقاص عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
انه قال يا علي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه ليس بعدي
نبي وما اخرجه ابو بكر المطيري في جزئه عن ابي سعيد الخدري عنه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما
اخرجه احمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه
صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى
الا انك لست نبيا انه لا ينبغي لي ان اذهب الا وانت خليفتي وما اخرجه الطبراني
عن مالك بن الحسن بن مالك بن الحويرث عن ابيه عن جده عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال لعلي اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه الحاكم
في مستدركه عن علي عليه السلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال له اما انك
ستقول قريش ما اسرع ما تخلف عن ابن عمه وخذله فما لك بي اسوة قالوا ساحر
وكاهن وكذاب اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي

واما قوله انعرض لفضل الله عنده ابمانه من قلة حاناس ابن قبعه و
استمتع بمانت و فاطمه حتى اتيكم الله من فضله فان الله به لا
تصلح الا ابي اوبك وما اخرجه الخطيب عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم
انه قال انا علي مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما اخرجه
الطبراني عن ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال لعلي قم فما
صلحت ان تكون الا ابا تراب أغضبت علي حين واخيت بين المهاجرين
والانصار ولم أواخ بينك وبين احد منهم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه ليس بعدي نبي الا من احبك حف بالامن والايمان ومن ابغضك
اماته الله ميتة الجاهلية وحوسب بعمله في الاسلام وما اخرجه العقيلي عن
ابن عباس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال يا ام سليم ان عليا لحمه
من لحمي ودمه من دمي وهو مني بمنزلة هرون من موسى وما اخرجه
الطبراني عن اسماء بنت عميس عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال يا علي انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وما روى عن ابن عباس انه قال
قال عمر بن الخطاب كفوا عن ذكر علي بن ابي طالب فاني سمعت رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم يقول في علي ثلاث خصال لأن تكون لي واحدة منهن
أحب الي مما طلعت عليه الشمس كنت انا وابو بكر وابو عبيدة بن الجراح ونفر
من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والنبي صلى الله عليه وآله وسلم
متكئ على علي بن ابي طالب حتى ضرب بيده على منكبه ثم قال يا علي انت اول المؤمنين
ايمانا واولهم اسلاما ثم قال انت مني بمنزلة هرون من موسى وكذب علي من
زعم انه يحبني ويبغضك اخرجه الحسن بن بدر فيما رواه الخلفاء والحاكم في
الكنى والشيرازي في الالقاب وابن النجار وما روى عن علي عليه السلام
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال خلفتك ان تكون خليفتي قلت اتخلف
عنك يا رسول الله قال الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبي بعدي اخرجه الطبراني في الاوسط وما روى عن سعد بن ابي وقاص قال
خلف رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة تبوك
فقال يا رسول الله اتخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخرجه ابن ابي شيبة وما روى

عن سعد قال لا اسب عليا ما ذكرت يوم خيبر حين قال رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لأعطين هذه الراية رجلا يحب الله ورسوله
ويحبه الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاولنا لرسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فقال اين علي فقالوا هو ارمد قال فادعوه فدعوه فبصق
في عينيه ثم اعطاه الراية قال سعد لو وضع المنشار على مفرقي على
ان اسب عليا ما سببته ابدا منذ سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
ما سمعت اخرجه ابن ابي شيبة وما روى عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص
عن ابيه قال خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن ابي طالب في غزوة
تبوك فقال يا رسول الله تخلفني في النساء والصبيان فقال اما ترضى
ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي اخرجه مسلم
وما روى عن مصعب ايضا عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
خرج الى غزوة تبوك وخلف عليا على النساء والصبيان فقال يا رسول
الله تخلفني في النساء والصبيان فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اما
ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي اخرجه الحفاظ
ابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج في صحيحيهما والترمذي في جامعه وابو داود
والنسائي وابن ماجه في سننهم واتفق الجميع على صحته حتى صار ذلك اجماعا
منهم قال الحاكم النيسابوري هذا حديث دخل في حد التواتر قلت
وقد رواه عدد كثير من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهم علي وعمر
وسعد بن ابي وقاص وابو هريرة وابن عباس وابن جعفر ومعاوية وجابر بن عبد الله
وابو سعيد الخدري والبراء بن عازب ومالك بن الحويرث وام سلمة واسماء بنت عميس
وغيرهم واخرجه ابن المغازلي في مناقبه عن سعد بن ابي وقاص من اثني عشر طريقا
وعن انس وابن عباس وابن مسعود ومعاوية بن ابي سفيان واما نحوهما فكانا
محبته عليه السلام مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعلي لا يحبك الا مؤمن
ولا يبغضك الا منافق اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مؤمن اخرجه الحاكم
عن ام سلمة رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وآله وسلم عنوان صحيفة المؤمن حب علي
بن ابي طالب اخرجه الخطيب في تاريخه عن انس رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم

من احب عليا فقد احبني ومن ابغض عليا فقد ابغضني اخرجه الحاكم في مستدركه
عن سلمان الفارسي رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة رضي الله عنها
اسكتي فقد انكحتك احب اهل بيتي الي اخرجه الحاكم في مستدركه عن اسماء بنت عميس
رضي الله عنها وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من كان الله ورسوله مولاه فان هذا
مولاه يعني عليا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه اللهم من احبه من
الناس فكن له حبيبا ومن ابغضه من الناس فكن له مبغضا اللهم اني لا اجد احدا
في الارض بعد العبدين الصالحين غيرك فاقض فيه بالحسنى اخرجه الطبراني
عن جرير وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اوصي من آمن بي وصدقني بولاية علي بن ابي طالب
فمن تولاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولى الله ومن احبه فقد احبني ومن
احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله
عز وجل اخرجه الطبراني وابن عساكر عن ابي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر
عن ابيه عن جده وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا ارضيك يا علي انت
اخي ووزيري تقضي ديني وتنجز موعدي وتبرئ ذمتي فمن احبك في حياة مني
فقد قضى نحبه ومن احبك في حياة منك بعدي ختم الله له بالامن والايمان
ومن احبك بعدي ولم يرك ختم الله له بالامن والايمان وآمنه يوم الفزع ومن
مات وهو يبغضك يا علي مات ميتة جاهلية يحاسبه الله بما عمل في الاسلام
اخرجه الطبراني عن ابن عمر وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الامة ستغدر
بك من بعدي وانت تعيش على ملتي وتقتل على سنتي ومن احبك احبني ومن
ابغضك ابغضني وان هذه ستخضب من هذا يعني لحيته من راسه اخرجه الدار
قطني في الافراد والحاكم في مستدركه والخطيب في تاريخه عن علي عليه السلام
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما ثبت الله حب علي في قلب مؤمن فزلت به قدم الا
ثبت الله قدمه يوم القيامة على الصراط اخرجه الخطيب في المتفق والمفترق عن
علي عليه السلام وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم محبك محبي ومبغضك مبغضي اخرجه
الطبراني عن سلمان رضي الله عنه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من احب عليا
فقد احبني ومن احبني فقد احب الله ومن ابغضه فقد ابغضني ومن ابغضني
فقد ابغض الله اخرجه الطبراني عن محمد بن عبيد الله بن ابي رافع عن ابيه عن جده
وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من احبك يحبني احبك فان العبد لا ينال ولايتي

الا بحبك اخرجه الديلمي عن ابن عباس وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يبغضك
مؤمن ولا يحبك منافق اخرجه عبد الله بن احمد في زياداته عن ام سلمة وقوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يبغض عليا مؤمن ولا يحبه منافق اخرجه ابن ابي شيبة
عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم له لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق
اخرجه الطبراني عن ام سلمة وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا علي طوبى لمن احبك
وصدق فيك وويل لمن ابغضك وكذب فيك اخرجه الطبراني والخطيب عن عمار
بن ياسر رضي الله عنهم وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثلاث من كن فيه فليس مني ولا انا منه
بغض علي ونصب اهل بيتي ومن قال الايمان كلام اخرجه الديلمي عن جابر
بن عبد الله وما روي عن ابي ذر رضي الله عنه قال ما كنا نعرف المنافقين
على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا بثلاث بتكذيبهم الله ورسوله
والتخلف عن الصلاة وبغضهم علي بن ابي طالب اخرجه الخطيب في المتفق
وعن ابن عباس قال مشيت انا وعمر بن الخطاب في بعض ازقة المدينة فقال
يا ابن عباس اظن القوم استصغروا صاحبكم اذ لم يولوه امورهم فقلت والله
ما استصغره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذ اختاره لسورة براءة يقرؤها
على اهل مكة فقال الصواب ان تقول والله لقد سمعت رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم يقول لعلي من احبك احبني ومن احبني احب الله ومن احبه الله ادخله
الله الجنة اخرجه ابن عساكر وقال رجال الاسناد مشاهير سوى ابي الحسن عيسى
بن الازهر المعروف ببلبل فانه غير مشهور وعن ابن عباس قال خرج رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم قابضا على يد علي ذات يوم فقال الا من ابغض هذا
فقد ابغض الله ورسوله ومن احب هذا فقد احب الله ورسوله اخرجه ابن النجار
وعن علي عليه السلام قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة انه لعهد النبي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم الي انه لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق اخرجه الحميدي
وابن ابي شيبة واحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان وابو نعيم
في الحلية وابن ابي عاصم وعن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن ابيه رضي الله عنه
قال كان علي يخرج في الشتاء في ازار ورداء ثوبين خفيفين وفي الصيف
القبا المحشو والثوب الثقيل فقال الناس لابي ليلى لو سألته عن هذا
فسأله فقال وما كنت معنا يا ابا ليلى بخيبر قال بلى والله لقد كنت

معكم قال فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعث ابا بكر فسار بالناس
فانهزم حتى رجع اليه وبعث عمر فانهزم حتى انتهى الى الناس اليه فقال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله و
يحبه الله ورسوله يفتح الله له ليس بفرار فارسل الي فاتيته وانا ارمد
لا ابصر شيئا فتفل في عيني وقال اللهم اكفه الحر والبرد فما اذاني بعد
حر ولا برد اخرجه ابن ابي شيبة واحمد وابن ماجه والبزار وابن جرير و
صححه والطبراني في الاوسط والحاكم في المستدرك والبيهقي في الدلائل
وسعيد بن منصور وعن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم لاعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير
فرار يفتح الله عليه جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره فلما اصبح قال اين
علي بن ابي طالب قالوا يا رسول الله ما يبصر فتفل في عينيه ومسحها بيده فقام
علي من بين يديه كانه لم يرمد اخرجه مالك بن انس والبخاري والدارقطني
في سننه وابن عساكر وعن عائشة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال ان الله عز
وجل باهى بكم وغفر لكم عامة وغفر لعلي خاصة واني رسول الله اليكم غير
محاب لقرابتي هذا جبريل يخبرني ان السعيد حق السعيد من احب عليا في حياته
وبعد موته وان الشقي كل الشقي من ابغض عليا في حياته وبعد موته اخرجه
الطبراني والبيهقي في فضائل الصحابة وعن علي عليه السلام قال طلبني رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فوجدني في جدول نائما فقال قم ما الوم الناس يسمونك
ابا تراب فرآني كاني وجدت في نفسي من ذلك فقال قم والله لارضينك
انت اخي وابو ولدي تقاتل على سنتي وتبرئ ذمتي من مات في عهدي فهو كنز الله
ومن مات في عهدك فقد قضى نحبه ومن مات يحبك بعد موتك فقد ختم الله له
بالامن والايمان ما طلعت الشمس وغربت ومن مات يبغضك مات ميتة جاهلية
وحوسب بما عمل في الاسلام اخرجه ابو يعلى قال البوصيري رواته ثقات
وعن سعد بن ابي وقاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول لعلي
ثلاث خصال لان يكون لي واحدة منهن احب الي من الدنيا وما فيها سمعته
يقول انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وسمعته يقول لاعطين
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وسمعته يقول من كنت

مولاه

مولاه فعلي مولاه اخرجه ابن جرير وعن عامر بن سعد قال قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعلي ثلث لان يكون لي واحدة منهن احب الي من حمر
النعم نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الوحي فادخل عليا وفاطمة
وابنيهما تحت ثوبه ثم قال اللهم هؤلاء اهلي وبيتي وقال له حين خلفه في
غزاة فقال علي يا رسول الله اتخلفني مع النساء والصبيان فقال له رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا
نبوة بعدي وقوله يوم خيبر لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه
الله ورسوله يفتح الله على يديه فتطاول المهاجرون والانصار لرسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم ليراهم فقال اين علي قالوا هو ارمد فقال ادعوه فدعوه فبصق
في عينيه ففتح الله على يديه اخرجه ابن النجار وعن انس بن مالك قال كان
عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم طير فقال اللهم ائتني باحب الخلق اليك
ياكل معي هذا الطائر فجاء علي فاكل معه اخرجه الترمذي في جامعه قال الحاكم
حديث الطائر يلزم البخاري ومسلم اخراجه في صحيحيهما لان رجاله ثقات
وقد اخرجه الحاكم عن ستة وثمانين رجلا كلهم رووه عن انس واخرجه الحاكم
عن سفينة خادم النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستيفاء ما جاء في احاديث الغدير
والمنزلة ووجوب محبته عليه يحتاج الى بسط لا يليق بهذا الكتاب وما ذكرناه
كاف في اثبات ما اردناه من تواتر ما سبق على ان بعضها ليس مما نحن فيه فلا يضر
فيها عدم التواتر كما لا يخفى **مسئلة** ولا شك ان نفي الكذب على
الرسول عليه الصلوة والسلام معلوم الوقوع اما في الماضي واما في المستقبل
وذلك لقوله صلى الله عليه وآله فيما روي عنه سيكذب علي فان كان هذا الحديث
كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا لزم ان يقع الكذب وسببه اي الكذب
عليه اما النسيان من الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به فزاد او نقص او
ظنه من كلامه فعزاه اليه وليس من كلامه ومن هذا النوع الذين امتحنوا
باولادهم او وراقين لهم فوضعوا لهم احاديث ودسوها عليهم فحدثوا بها من
غير ان يشعروا كعبد الله بن ربيعه [illegible] او الغلط بان يريد ان ينطق
بلفظ فيسبق لسانه الى غيره او لم يشعر بل يريد النقل بالمعنى فيبدل مكان ما
سمعه ما لا يطابقه ظنا منه انه يطابقه او الافتراء كوضع المنافقين المتقربين

الى ائمة الضلال بالزور والبهتان كعباث ما رسمه الجعفي النخعي قال
فيه ابن الجوزي ذكر ابن ابي خيثمة انه حدث المهدي الخليفة العباسي وهو يلعب
بالحمام بحديث لا سبق الا في نصل او خف فزاد فيه او جناح فقال المهدي
اشهد ان قفاك قفا كذاب وتركها بعد ذلك وامر بذبحها وقال انا
حملته على ذلك وكوضع الزنادقة لاحاديث مخالفة للعقل وينسبوها الى رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم تنفيرا للعقلاء عن اتباع شريعته وكوضع من يريد الا
لمذهبه كالخطابية والرافضة وبعض السالمية وكوضع المتكسبين بذلك و
المتزلفين به كابي سعيد المدائني قال ذلك فيه الحافظ زين الدين العراقي
وكوضع من الجئ الى اقامة دليل على ما افتى به كما نقل عن ابي الخطاب ابن دحية
انه وضع حديثا في قصر صلاة المغرب وكما حكي عن عبد العزيز بن الحرث التميمي الحنبلي
من رؤساء الحنابلة واكابر البغاددة روى الخطيب الهيثم باسناده الى عمر بن مسلم
قال حضرت مع عبد العزيز بعض المجالس فسئل عن فتح مكة فقال عنوة فطولب
بالحجة فقال حدثنا ابن الصواف حدثنا ابي قال حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الزهري
عن انس رضي الله عنه ان الصحابة اختلفوا في فتح مكة اكان صلحا ام عنوة فسألوا
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال كان عنوة قال عمر بن مسلم فلما
قمنا سالته فقال صنعته في الحال ادفع به الخصم وكوضع الذين يتدينون بذلك
لترغيب الناس في افعال الخير بزعمهم وهم منسوبون الى الزهد وهؤلاء اعظم الناس
ضررا لانهم يحتسبون بذلك ويرونه قربة والناس يثقون بهم ويركنون اليهم لما
نسبوا اليه من الزهد والصلاح فينقلونها عنهم وقد ذهب الى جواز الوضع قوم من
الكرامية فيما لا يتعلق به حكم من الثواب والعقاب ترغيبا للناس في الطاعة وزجرا
لهم عن المعصية وحمل بعضهم قوله صلى الله عليه وآله وسلم من كذب علي متعمدا الحديث
المتواتر على ان يقول ساحر او مجنون وتشبث بعضهم برواية من كذب علي متعمدا
ليضل به فهذه الزيادة ولانه كذب له لا عليه وهذه الزيادة باطلة باتفاق الحفاظ
وعلى تقدير صحتها فهي كقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس
ويحتمل ان اللام ليست للتعليل بل للصيرورة والعاقبة اي عاقبة كذبه الاضلال
للناس والكذب له بما لم يخبر به كذب عليه وروى العقيلي باسناده الى محمد
بن سعيد انه قال لا باس اذا كان كلام حسن ان يضع له اسنادا وقال

ابو الع

القرطبي استجاز بعض فقهاء العراق نسبة الحكم الذي دل عليه القياس الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نسبة قولية وحكاية نقلية فيقول في ذلك
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا وكذا انتهى وقد صرح علي عليه
السلام بوقوع الكذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم واشار الى ما ذكرناه
من الاسباب حيث قال ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا
وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما
وقد كذب على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على عهده حتى قام خطيبا
فقال من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وانما اتاك بالحديث
اربعة رجال ليس لهم خامس رجل منافق مظهر للايمان متصنع
بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متعمدا
فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا
صاحب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رآه وسمع منه فيأخذون بقوله وقد
اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك ووصفهم بما وصفهم به لك ثم بقوا بعده
عليه السلام فتقربوا الى ائمة الضلالة والدعاة الى النار بالزور والبهتان
فولوهم الاعمال وجعلوهم على رقاب الناس فاكلوا بهم الدنيا وانما الناس
مع الملوك والدنيا الا من عصم الله ورجل سمع من رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم شيئا لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ولم يتعمد كذبا
فهو في يديه يرويه ويعمل به ويقول انا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه ولو علم هو انه كذلك لرفضه
ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المنسوخ
ولم يسمع الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه
انه كذلك لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله مبغض للكذب
خوفا لله وتعظيما لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يهم فيه بل حفظ ما
سمع به على وجهه فجاء به على ما سمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه وحفظ الناسخ فعمل به
وحفظ المنسوخ فتجنب عنه وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه
وعرف متشابهه ومحكمه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
كلام له وجهان فكلام خاص وكلام عام فيسمعه من لا يعرف ما عنى به

رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بتحمله التابع وتوجيهه على غير معرفه
بمعناه وما قصد به وما خرج من اجله • واذا كان هذا الكلام في
من راى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وسمع منه فما ظنك بمن بعدهم
مع قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في ما اخرجه احمد والبخاري ومسلم
وابو داود والترمذي والنسائي خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يكون بعدهم قوم يخونون ولا يؤتمنون ويشهدون ولا يستشهدون
وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن

فصل

وما لا يعلم صدقه ولا كذبه من الاخبار له ثلاثة احوال شملها قوله وقد نظم قدام
لخبر العدل وقد يظن كذب كخبر الواحد الكذوب اي المعروف بالكذب الكثير
وقد يشك فيه فلا يرجح صدقه ولا كذبه كالمجهول حاله وقطع
بعض الظاهرية بكذب ما لم يعلم صدقه وهو بهت اي قول باطل يتحير
من بطلانه وما استدلوا به على قولهم الباطل من انه لو كان صدقا لنصب
عليه دليل كخبر مدعي الرسالة فانه اذا لم يظهر له معجزة بصدقه قطع بكذبه
باطل لانا نعلم بالضرورة وقوع الاخبار بالنقيضين من غير علم بانهما والنقيضان
يمتنع كذبهما اذا عرفت ذلك فما يظن كذبه فلا يجوز التعبد به اجماعا
والمشكوك فيه كذلك الا ما يروى عن ابي حنيفة من قبول قول المجهول عملا
بظاهر الاسلام واما ما يظن صدقه فقد اختلف العلماء في جواز التعبد به
عقلا ووقوعه سمعا وقد بين الخلاف في ذلك في مسئلتين

مسئلة

التعبد بخبر العدل جائز عقلا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام وجمهور
المتكلمين والفقهاء وذهب جماعة من المتكلمين من البصريين والبغداديين
الى ان التعبد به لا يجوز عقلا • واحتج للمذهب المختار بما افاده قوله
للقطع بجواز ان يعلم الله المصلحة فيه اي في التعبد به وبجويز المصلحة فيه تستلزم
جواز التعبد به وهو ظاهر قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين عقلا لا
يؤمن المفسدة من اتباع الظن فكم من مصاب من جهة ظنه قلنا في الجواب
عنه ولا يؤمن ايضا من عدم اتباعه بل مفسدة خلافه راجحة على مفسدة اتباعه
لان تلك مظنونه وهذه موهومة والضرورة تقضي بان اجتناب المفاسد المظنونة
اولى من اجتناب المفاسد الموهومة قيل في الاحتجاج للمانعين ثانيا

لو جاز

لو جاز اتباع الظن في الفروع لجاز اتباعه في الاصول والتالي باطل
لانا نجد الفرق بين الاصول والفروع وذلك لان الظان في الفروع ظنا كاذبا
نسب الى الله من التحريم او الوجوب مثلا ما يجوز عليه لان الاحكام الظنية
يجوز في كل واحد منها ان يكون على خلاف ما هو عليه والظان في الاصول
ظنا كاذبا في ذات الله او في صفاته يجوز على الله تعالى ما يستحيل عليه
فيكون بذلك كافرا ولو سلمت الملازمة جاز النقض بما تمسكوا به بالعمل بالظن
في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية لجريان دليلهم فيها مع انا متعبدون
باتباع الظن فيها اجماعا والوقوع فرع الجواز

مسئلة

التعبد بخبر العدل وقد وقع التعبد بخبر الواحد العدل ثلاثة اقوال اولها
قوله وهو واقع سمعا فقط وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والاشعرية وجمهور
المعتزلة • وثانيها قوله قيل بل هو واقع سمعا وعقلا وهو قول القفال
وابن سريج وابي الحسين البصري • وثالثها قوله وقيل بل لم يقع التعبد به
والقاساني قال ان بالقاساني والسمعاني والزيدية [illegible]
وانه كان جائزا عقلا وهو راي الامامية والظاهرية والخوارج ثم اختلفوا فمنهم
من قال لم يوجد ما يدل على كون خبر الواحد حجة فوجب القطع بانه ليس بحجة
ومنهم من قال دل السمع على انه ليس بحجة وسنبين لك ما اعتمدوه بدليلا
ان شاء الله ومنهم من قال دل العقل على انه ليس بحجة وهو ان قبول خبر الواحد
يؤدي الى العمل بالمتعارضات اذ لا يمتنع تعارض اخبار الاحاد وتنافي مقتضياتها
من الاحكام • وجوابه المنع اذا لعمل بها الى ما ذكروه لوجوب بناء احدهما
على الاخر ان امكن او نسخ احدهما ان دل عليه دليل او الترجيح ان امكن او
التخيير او الاسقاط على الرايين وسيجي الكلام في ذلك في مواضعه ان شاء الله
لنا في الاحتجاج على وقوعه سمعا اجماع السلف من الصحابة والتابعين على
العمل بها اي باخبار الاحاد اما اجماع الصحابة فيدل عليه ما نقل عنهم
بالتواتر المعنوي من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي
لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك منهم مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح فمن ذلك
عمل ابي بكر بالخبر الاحادي في ميراث الجدة وكان يرى حرمانها حتى روى المغيرة
بن شعبة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلى الله عليه واله وسلم اعطاها السدس وخبر الاثنين

لا يوجب العلم بل حكمه حكم خبر الى اجنبى . وعمل عمر بخبر عبد الرحمن بن عوف
لما اشتبه عليه حكم المجوس وقال ما ادري كيف اصنع بهم وانشد الله
امرأ سمع من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قولا لم يذكر ذلك فلما روى
عبد الرحمن بن عوف سنوا بهم سنة اهل الكتاب اخذ بذلك وعمل به . ورجع
في توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك بن سفيان الكلابي ان النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورّث امرأة اشيم الضبابي من دية زوجها اشيم
وترك ما كان يذهب اليه في ذلك من طريق الرأي . واخذ بخبر حمل بن مالك
في دية الجنين وقال كدنا ان نقضي فيه . ورجع عما كان يذهب اليه من
المفاضلة في دية الاصابع لانه كان يرى في الابهام خمسة عشر من الابل وفي
الخنصر ستا وفي البنصر تسعا وفي كل واحد من الاخريين عشرا فلما اخبر عن كتاب
عمرو بن حزم بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اوجب في كل واحد منها عشرا من
الابل اخذ بذلك ورجع عن رأيه . والمشهور عن علي عليه السلام انه كان
يعمل على اخبار الآحاد ويحتاط فيها لانه روي عنه انه قال كنت اذا سمعت حديثا
من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نفعني الله به ما شاء منه فاذا سمعته من غيره
استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر فبين انه كان يعمل
على اخبار الآحاد وانما كان يحتاط في ذلك بان يستحلف بعضهم فاذا كان
الراوي ممن لا يحتاج الى الاحتياط عليه اخذ بخبره من دون اليمين . وقد
روي العمل باخبار الآحاد عن سائر الصحابة كعثمان وابن عباس وغيرهما . وقد
اعترض عليه بوجوه الاول قولهم لا نسلم ان العمل في هذه الوقائع كان بهذه
الاخبار لجواز ان يكون بغيرها ولا يلزم من موافقة العمل للخبر ان يكون
الخبر هو السبب والجواب انه قد علم من سياقها ان العمل بها والعادة
تحيل كون العمل بغيرها الثاني قولهم ما ذكرتموه معارض بان عمر رد خبر
فاطمة بنت قيس في ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة
وابو بكر وعمر ردا خبر عثمان في ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذن له في رد الحكم الى المدينة
وعلي عليه السلام رد خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع بنت واشق و
انكرت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه والجواب
انهم انكروا انما انكروا مع الارتياب فيه وقصوره عن افادة الظن وذلك مما لا نزاع

فيه الثالث قولهم لعلها اخبار مخصوصة تلقوها بالقبول ولا يلزم ذلك في كل
خبر والجواب انا نعلم انهم عملوا بها لافادتها الظن لا لخصوصها كظاهر الكتاب
وظاهر المتواتر وهو اتفاق على وجوب العمل بما افاده الظن . واما اجماع
التابعين بعد الصحابة فقد ظهر عنهم العمل به ولم يحك عن احد من اهل العلم
في ايامهم الخلاف فيه . وقد حكى الشافعي في كتاب الرسالة وعيسى بن ابان
في كتاب الحجة قبول ذلك عن جماعة من اعيان التابعين فذكر من اهل المدينة علي
بن الحسين ومحمد بن علي عليهما السلام وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد
ومحمد بن جبير بن مطعم وابا سلمة بن عبد الرحمن وخارجة بن زيد ويزيد بن ابي طلحة
وسليمان بن يسار ومن اهل مكة عطاء وطاوس ومجاهد وابن ابي مليكة . ومن
اهل الشام مكحولا وعبد الرحمن بن غنم ومن اهل البصرة الحسن وابن سيرين .
ومن اهل الكوفة مسروقا وعلقمة والاسود بن يزيد فلو كان هناك مخالفا
لهم لوجب ان يذكر من تكلم في هذه المسألة من المخالفين من بعد ويحتج به
اسنده لا الى من اسند اليه اجماعهم على ذلك . ولنا ايضا التواتر انه صلى الله عليه
وآله وسلم كان ينفذ الحكام الآحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بان
المبعوث اليهم كانوا مكلفين العمل بمقتضاه . واحتج القائلون بدلالة
العقل على التعبد باخبار الآحاد . اما ابو الحسين البصري فقال العمل بالظن
في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا واجب عقلا بدليل ان العقل يقضي بقبول
خبر العدل في مضرة اكل طعام معين وفي انكسار جدار يريد ان ينقض ويحكم
العقل بان الطعام لا يؤكل وان الجدار لا يقام تحته وذلك تفصيل لما
علم بالعقل اجمالا وهو وجوب اجتناب المضار وما نحن فيه كذلك للقطع بان
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار وخبر الواحد محصل
له فاذا افاد الظن وجب العمل به قطعا . واما غيره فقالوا لو لم يجب العمل بخبر
الواحد لخلت وقائع كثيرة عن الحكم وهو ممتنع اما الاولى فلان القرآن والمتواتر
لا يفيان بالاحكام بالاستقراء التام المفيد للقطع واما الثانية فظاهرة
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العمل بالظن في تفاصيل مقطوع
الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولم ينته الى حد الوجوب سلمناه
في العقليات فلم يجب مثله في الشرعيات ولا يجب قياسها عليها لعدم التماثل وهو

شرط القياس ولذلك ابطل قاضي القضاة هذا القياس حيث اشار الى ان العقليات
والمعاملات مبنية على غالب الظن والشرعيات مبنية على المصالح فاذا لم نامن
كذب الخبر فيها لم نامن من الوقوع في المفسدة سلمنا لكنه قياس فلا يفيد
الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية الفرع مانعا والمسئلة
اصولية لا يجدي فيها الظن شيئا والجواب عن الثاني منع الثانية اما عندنا
فلاستغنائنا بالعقل واما عند الاشاعرة فلان الحكم فيما لا دليل فيه نفي الحكم وعدم
الدليل دليل على عدم الحكم لما ورد الشرع ان ما لا دليل فيه لا حكم فيه وكان
عدم الدليل لعدم الحكم مدركا شرعيا ولم يلزم اثبات حاكم غير الشرع • احتج
القائلون بانه لا يجب العمل على خبر الآحاد لا يكون حجة لقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم فنهى عن اتباع الظن وبقوله تعالى ان يتبعون الا الظن فذم باتباع
الظن والنهي والذم دليل التحريم وغيرهما كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما
لا تعلمون بيان ذلك ان من عمل بالآحاد فقد عمل بالظن ومن عمل بالظن في احكام
الله تعالى فقد قال على الله ما لا يعلم وذلك امر شهادة اولا الآية الكريمة
والجواب ان ما ذكروه ظاهر والمدعى اصل فلا يمنعه الا قاطع وما ذكروه
قابل للتخصيص وللتاويل كتاويلنا العمل بما يعم الظن والقطع وتاويل الظن
بالشك والوهم وغير مسلم عمومه في الاشخاص والازمان والمتعلقات على ان
دليلنا قاطع فلا تعارض بالمحتملات واذ قد عرفت وجه التعبد بخبر
الآحاد وبطلان وجوه المانعين فللعمل بخبر الآحاد شروط بعضها في المخبر
بكسر الباء وبعضها في المخبر نفسه وبعضها في المخبر عنه وقد جمعها في قوله

فصل

وشرايطه اي التعبد بخبر الواحد ووجوب العمل به بعضها
راجع الى المخبر وهو الراوي وبعضها الى الخبر نفسه وهو اللفظ وبعضها
الى المخبر عنه وهو مدلول الخبر اما الاول فصفات للمخبر وضابطها الاجمالي
صفات تغلب على الظن صدق صاحبها في خبره وعدة منها ما هو شرط معتبر ومنها ما
هو غير معتبر عند الجمهور ومعتبر عند قوم فقال منها التكليف وقت
الاداء لا وقت التحمل قياسا على الشهادة واحتجا باجماع السلف على قبول رواية
المسنين وابن عباس وابن الزبير وغيرهم فيما تحملوه قبل التكليف ونوقض بعد
عليه كتب الحديث وانهم لم يتابوا قط عن تحملهم قبل التكليف كان اربعة
ولم

ولم يفرقوا بينهما فالظن دوايتهم وان احتملت الامرين احتمالا ظاهرا بل
وان لم يحتمل الا التحمل في الصغر واما وقت اداء الخبر فالتكليف معتبر
فان غير المكلف وان امكنه الضبط غير موثوق لاحتمال ان يكذب لعلمه بانه
غير مكلف فلا يحرم عليه الكذب فلا مانع من اقدامه عليه فلا يظن عدم كذبه
فلا يحصل الموجب للعمل وهو ظن الصدق والمراهق وهو من يجوز عليه وعلى
من في شكله من امارات البلوغ كالاحتلام كالطفل اي كالمعلوم تكليفه
في قبول روايته عند الامام المويد بالله احمد بن الحسين قال الدواري ومثل
قول المويد بالله قول ابي الحسين البصري والمنصور بالله والشيخ الحسن و
الجمهور على انه لا تقبل ورجحه بقوله ما ذكره الشيخ الحسن من انا نعلم الضرورة
عليه الظن بصدق اخبار كثير من الصبيان المحتزين بل نعلم ان في بعض
المراهقين من الحياء وكرم الاخلاق المانعة عن التصنع بالكذب ما يقصر عنه
كثير من الكهول وقد يتحلى الصبي بمنبت شريف وتربية في الطهارة فيحل
في باب التقوى محل الكبير وذلك موجود في البيوتات الكريمة المعروفة في
الصلاح من اهل البيت عليهم السلام وغيرهم وقد يقول قائلهم والله ما كذبت
كذبة منذ عرفت يميني من شمالي انتهى وقد اشتملنا في فصل الحكم عليه
ما يرشدك الى ان المراهق الكامل التمييز داخل في سلك المكلفين وقبول
الرواية موكول الى الظن فاذا كان الصبي المميز متصفا بهذه الصفات فلا يبعد
حصول الظن فيجب العمل • واحتج المانعون لقبول روايته بانها لو جازت رواية
الصبي لجازت شهادته لان الرواية والشهادة في معنى واحد واجيب
بمنع الملازمة فان باب الشهادة اضيق وامرها بالاحتياط اخلق وذلك لقوة
البواعث على الكذب من الطمع والاهتمام بامر الخصومات واجابة النفس لدواعي
العصبيات ولذلك ترى من كثرة شهود الزور ما لا تراه من كثرة رواة المفترين
على ان عليا عليه السلام قد يعتد بشهادة الصبيان بعضهم على بعض قبل التفرق وهو
قول الهادي عليه السلام ونقله المويد بالله عليهم على ظاهره وقال به مالك واتباعه قال
ابن الحاجب وهو اجماع اهل المدينة ومنها اي من الصفات المعتبرة في قبول اخبار الآحاد
العدالة وهي في اللغة عبارة عن التوسط في الامر من غير افراط الى طرفي الزيادة
والنقصان وفي الاصطلاح ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل

قبل التفرقة

وقد ضبطه
الملكة الهيئة الراسخة والكلام في الكبائر منحصر يوجد من مظانه
الكبيرة ما توعد عليها الشارع بخصوصيتها او وصفه بالعظم واما الرذايل
فشار بها الى المحافظة على المروة وهي ان يسير سيرة امثاله في زمانه ومكانه
فيشمل صغاير الخسة والمراد بالكباير والرذايل كل منهما وترك ما هو
شان الجمع المحلى باللام فلا يقدح فيه المرة والمرتان من الكباير والرذايل وصغاير
الخسة ولا الاصرار على ما ليس خسيسا من الصغاير لنقل الحكم على كثرة ولما كان
اشتراط العدالة مغنيا عن اشتراط الاسلام لدخول خصال الكفر في الكباير استغنينا
بذكرها عن ذكره فاذا تقرر اشتراط العدالة فمن لا تعرف عدالته ولا فسقه
بان يكون مجهول الحال لا تقبل روايته على المختار وهو قول الجمهور من العلماء
لان الفسق مانع بالاتفاق فلا بد من تحقق عدمه ظنا كالكفر فانا لا نقنع
بظهور عدمه في الخارج ما لم يغلب على الظن عدمه خلافا لابي حنيفة فانه
قبل المجهول الذي لا تعرف عدالته اكتفاء بسلامته من الفسق ظاهرا وقال
صاحب الفصول وهو قول محمد بن منصور وابن زيد والقاضي في العمدة وابن
فورك واحتجاجهم بقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر باطل لان صدق
المجهول وكذبه مستويان فيه فلم يكن صدقه ظاهرا وقياسهم لقبوله في
الرواية على قبوله في الاخبار بكون اللحم مذكى وبرق جاريته التي يبيعها
ونحوهما غير صحيح اذ محل النزاع يشترط فيه عدم الفسق وما ذكروه مقبول مع الفسق
اتفاقا على ان الرواية اعلى مرتبة من هذه الامور الخسيسة لانها تثبت شرعا عاما
فلا يلزم من القبول ثمة القبول هناك **مسألة** قال الاكثر
ويثبت الجرح والتعديل بواحد في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبت
الجرح والتعديل بواحد فيهما وهو قول المؤيد بالله عليه السلام والباقلاني
وقيل لا يثبتان بواحد فيهما بل يجب الاثنان فيهما جميعا وهو قول بعض اهل الحديث
والمختار ما اختاره والدنا المنصور بالله قدس الله روحه صرح به في قوله ويعتبر
في الجرح والتعديل الشهرة او شهادة عدلين لا يجعلهما مثل اخبار احتج القائل
الاول بان التعديل شرط للرواية والشهادة فلا يزيد على المشروط اي لا يحتاط
فيه الا بما يحتاط في اصله كغيره من الشروط وقد اكتفي في الرواية بواحد وفي الشهادة
باثنين فيكون تعديل كل واحد كاصله واعلم ان الذي ان هذا الشرط لا يزيد

على

على اصله ولا ينقص منه وقد بين في الاحتجاج الطرف الاول ولا ينقص الا انه
صح بيان الطرف الثاني اعني عدم النقصان وهو اي النقصان ثابت في تعديل
شهود الزنا فانه يكفي اثنان اتفاقا مع عدم الزيادة اتصاف بثبات ادلتي
عند ابي حنيفة والشافعي في شهادة هلال رمضان واحد وينقص في تعديله الى
اثنين وقد اجيب بان كلا من الطرفين ثابت في باب الشهادة على الاطلاق
وزيادة الاصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة هلال رمضان انما
يثبت بخصوص نص احتياطا لدرء العقوبات وايجاب العبادات احتج
الثاني بانه يحصل الظن في العدالة لا لعلم اتفاقا في الجرح والتعديل ما يحصل
من عدل فيكفي الواحد اذ به يحصل الظن المطلوب وعورض بانه شهادة فيجب
العدالة التعدد كسائر الشهادات واما القائل بالمذهب الثالث فالكلام فيه
ثم الاوجه باطلا مر بان تحصل المعارضة دليلا والدليل معارضه **مسألة**
وقد اختلف في سبب الجرح والتعديل هل يجب بيانه او لا على اقوال احدها
قيل وجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى
واختاره والدنا المنصور بالله القسم بن محمد عليه السلام لانضباطه اي سبب
الجرح بخلاف التعديل لان اسباب التعديل كثيرة لا تنضبط فلا يمكن ذكرها
وتحقيقه ان العدالة بمنزلة وصف مجموعي يفتقر الى اجتماع اجزاء او شرايط
يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم لذلك الوصف فيكفي فيه انتفاء
من الاجزاء او الشروط فيجب ذكره وثانيها قوله وقيل يجب ذكر سبب التعديل
دون سبب الجرح للتسارع الذي جبلت عليه النفوس الى البناء على الظاهر من غير
نظر الى الحقائق والعدالة مما يلتبس على الناس لكثرة التصنع فيها بخلاف الجرح
وثالثها قوله وقيل يجب ذكر سببهما للامرين المذكورين في توجيه القول الاول
والثاني ورابعها وقيل لا يجب ذكر سببهما مطلقا مكتفيا بالاطلاق في الجرح
والتعديل وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني وهو مروي عن الامام يحيى بن حمزة عليه
السلام واحتج له بقوله لانه اي الجارح والمعدل بصير على ما هو الصحيح
والا يكن بصيرا لم يشهد بين عيد بضيع له بجاهلها لم يكن عدلا ولا يقبل واورد
عليه بانه قد اختلف في اسباب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه الغير جرحا و
اجيب بان المفروض انه عدل بصير لا يطلق في محل الخلاف والا كان

ودفع بانها وكانا شهادة لا يعتبر لفظها كسائر الشهادات صح

ودا ذكر صح

مدلسًا مجروح العدالة اللهم الا ان يتفق مذهب الجارح والمجروح
في اسباب الجرح والتعديل فانه يجوز الاطلاق وان خالف فيها مخالف
ولا يكون حينئذ مدلسًا . وخامسها قوله وقيل لا يجب ذكر سببهما ان
كان عالمًا باسبابهما بل يكفي الاطلاق فيهما يجب ذكره ولا يكفي الاطلاق فيهما
ان لم يكن عالمًا فاذا اعلمنا ان الجارح او المعدل عالم باسباب الجرح والتعديل
اكتفينا باطلاقه والا كلفناه بيانها وهذا قول الجويني والغزالي
والرازي قال في الفصول وهو اختيار بعض ائمتنا عليهم السلام
وقد اشار الى احتجاج اهل هذا القول بقوله والا اوجبنا الكشف يعني
لو اوجبنا احدهما بترك تعيين الاجمال لانتاج الشك فلا بد ان يكون موجبًا
للجهل اذ لو لم يشترط علمه بكونه عالمًا باسبابهما لكان خبره موجبًا للشك فلا
يعمل بقوله . وههنا قول سادس للسبكي وهو انه يجب ذكر سبب الجرح
في الشهادة دون الرواية فيكفي فيها الاطلاق اذا عرف مذهب الجارح
وهذه المسئلة والتي قبلها من مسائل الفروع التي يكفي فيها الظن وحكيته
احتياطًا الراجح عندك فيهما **مسئلة** والجرح والتعديل لا يقبلان
[illegible] اجماعًا لعدم الوثوق بغيره والطريق الى العدالة الاختبار بغير
واسطة او بواسطة اختبارًا لخبر ونعني بالاختبار معرفة احوال المعدل
في حالتي الرضى والغضب والسرور والحزن فان وقف في الحالتين على
ما عرفت من ماهية العدالة فهو عدل والا فهو غير عدل واذا تعارضا
فالجرح مقدم على التعديل مطلقًا وقيل لا ترجيح لايهما فيطلب المرجح بخارج
وهو ظاهر اطلاق والدنا امير المؤمنين المنصور بالله قدس الله روحه
لانه قال واذا تعارض الجرح والتعديل بالشهادة فالترجيح بما يظهر رجحانه
لقوله تعالى فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقيل
التعديل مقدم على الجرح ان كثر المعدل لا ان استويا او كان الجارح
اكثر كالقول الاول قلنا الجرح فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل
فيجب العمل به لانه لا ينفي مقتضى التعديل في غير صورة التعيين جمعًا بينهما
اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقًا ولم يظنه فيظن عدالته اذ العلم بالعدم
لا يتصور والجارح يقول انا علمت فسقه فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح

كاذبا

كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فيما اخبرا به والجمع اولى ان أمكن
هذا اذا اطلقا او عين الجارح السبب ولم ينفه المعدل او نفاه لا بيقين اما ان
عين الجارح السبب ونفى المعدل ما عينه يقينًا كان يقول الجارح هو قتل فلانًا يوم
كذا ويقول المعدل هو حي ورأيته بعد ذلك اليوم فيقع بينهما التعارض لعدم
امكان الجمع المذكور وحينئذ فالترجيح بينهما بامر خارج وهو الواجب
ان امكن والا تساقطا **مسئلة** وللتعديل طرق مرتبة على
مراتب في القوة فاولها الحكم بالشهادة من الحاكم المعتبر الذي يرى العمل
بقول الشهادة وهذا تعديل بالاتفاق ثم يتبع ذلك في القوة قول المعدل هو
عدل لكذا فانه مع بيان السبب تعديل متفق عليه ايضًا ثم يتبع ذلك عمل
عالم بروايته وهو لا يقبل المجهول بل يشترط العدالة المحققة في قبول الرواية
وهو ايضًا متفق عليه ثم يتبع ذلك رواية من عرف من عادته انه لا يروي الا
عن عدل على الاصح من الاقوال وقيل رواية العدل تعديل مطلقًا لان الظاهر
انه لا يروي الا عن عدل وقيل ليست بتعديل مطلقًا لكثرة من نراه يروي ولا
يفكر فيمن يروي عنه ووجه الترتيب ان الشهادة مضيق فيها فلا يحكم الحاكم بها
الا مع قوة ظنه بالعدالة بخلاف الاخبار بها فانه يقع ممن لا يبلغ ظنه ما عند
الحاكم من قوة الظن بها والتصريح بها وتبيينها اقوى من فهمها بالالتزام والعمل
اقوى من الرواية وهو ظاهر هذه طرق التعديل . واما طرق الجرح
في الجارح اما ان يصرح بسبب الجرح او لا الاول متفق عليه والثاني مختلف فيه
كما عرفت ولا يجرح ترك العمل بشهادة شاهد او برواية راو لجواز أن
[illegible] ولا يترتب عليها اثرها لمعارض كرواية او شهادة اخرى او فقد شرط
اخر غير العدالة لعدم ضبط او غلبة نسيان ولا يجرح ايضًا التدليس وقع من الراوي
اذا لم يتضمن غشًّا وسيجي بيانه قريبًا ان شاء الله تعالى واما الحد للشاهد في شهادة
الزنا لاختلال النصاب المعتبر فيها وهو الاربعة فجارح على المختار ذكره الامام
المهدي احمد بن يحيى عليه السلام قال ولا اظن احدًا من اهل المذهب يخالف في ذلك
والوجه انه ممنوع من اداء الشهادة مع اختلال النصاب فاقدامه عليه معصية
مخلة بالعدالة **مسئلة** رواية كافر التصريح لا تقبل اتفاقًا ومن
تقبل شهادته بعمومه على حين مطلقًا او مع اتحاد الملة او على [illegible] مع الضرورة

اشارة الى الخلاف الاصدي و[illegible] لم يجعلوه جارحًا فالاظهر [illegible] انا هو الاقوى والغالب [illegible] من انه ممنوع [illegible] الشهادة مع نقصان [illegible] قال [illegible] مع [illegible] ١٨٧ [illegible]

لا يقبل به وابيهم وكذلك فاسق التصريح لا يقبل بالاتفاق ومبتدع اختلف في قبول
رواية المتأول اي كافر التاويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الكفر
غير متعمد كالمشبهة وفاسق التاويل وهو من اتى من اهل القبلة بما يوجب الفسق غير
متعمد كالبغاة ويقبل كافر التاويل وفاسقه في روايته وشهادته بشرط
ان لا يكون في مذهبه جواز الكذب كالخطابية والرافضة وبعض الكرامية وهذا
قول بعض ائمتنا وابي الحسين والغزالي وجمهور ائمتنا قال ابو طالب والاقرب
من طريقة من يقبل خبر التاويل في الكفر ويقبل شهادته انه لا يقول بكفر لمتكلم
بالشهادتين وان اعتقد مذاهب فاسدة من طريق التاويل اذ لا يعرف من اهل
العلم من يقطع على رجل بالكفر ثم يقبل حديثه وشهادته انتهى كلامه وهو ما
اراده ابن الحاجب بقوله كما قال عند الاكثر وقال مالك وابو علي وابو هاشم
والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يقبل ونقله الامدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب
وفي كلام ابي طالب مع قوله بان هذه المسألة محتملة للنظر ميلا الى تقوية كلام
الرادين ونقل عن القاضي عبد الجبار قبول رواية فاسق التاويل دون الكافر
احتج القابلون باجماع الصدر الاول من الصحابة والتابعين على ذلك بيانه
ما اشار اليه بقوله للقطع بحدوث الكفر والفسق تاويلا في اخر ايام الصحابة
كما روي ان معبدا اول من زعم ان الله يريد افعال العباد كلها وان راي
الجبرية حدث منه ثم شاع في ملوك بني مروان حتى عظمت به الفتنة وكفعل الخوارج
والبغاة المعلوم بالتواتر والمعروف من احوال الجماعة انهم ان شهادتهم كانت تقبل
واخبارهم لا ترد اذ لو رد شيء من ذلك لنقل كما نقل سائر الاحوال التي لتخلفه
بمنازعة بعضهم لبعض ولكنه لم ينقل رد خبرهم وشهادتهم كما لم ينقل اجماعهم
المنقول عنهم فكان اجماعا على قبول خبر المتاول وهو المطلوب واجيب بمنع اذا
المتاول شهادة وخبرا لم يرد مخالفه وذلك انه لم يثبت ان احدا من هؤلاء
المتاولين اقام شهادة او روى خبرا عند من يعتقد فسقه وظهر ذلك ظهورا
يقتضي ان ينقل ما جرى فيه من رد او قبول فقولهم لو رد شيء من ذلك لنقل
غير صحيح لان وجوب نقله مترتب على وقوعه فما لم يتبين كيف يجب نقل رده او
قبوله ولو سلم وقوعه فلا نسلم ان رده لم ينقل كيف وقد روى مسلم رده في صدر
صحيحه عن ابن سيرين قالوا ولم يكونوا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة

قالوا سموا لنا رجالكم فينظر الى اهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر الى اهل
البدع فلا يؤخذ حديثهم ولو سلم اداؤه عند بعضهم وقبوله فلا نسلم قبول
الكل لمن هذا حاله احتج الرادون لخبر المتاول وشهادته بقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا والمتاول فاسق لوضوح فسقه فلا يقبل
واجيب بقوله ... يعني ان الاية ليست نصا في دخول فاسق
التاويل وغايتها ظهور دخوله في عموم الفاسق ومما ذكر من الاجماع نص
في محل النزاع فالعمل به جمع بين الدليلين واحتج الرادون ثانيا بانه
قد ثبت الاجماع ان الكفر والفسق مانعان من قبول الحديث والشهادة فلا يقبل
المتاول فيهما اذ لا احد من اهل العلم يقطع على كفر غيره او فسقه ثم يقبل حديثه
وشهادته وانما يقبل منه من يعتقد ان تاويله قد اخرجه من الكفر والفسق ثم
قد ثبت انهما مدار الحكم قيل وهما اي الكفر والفسق تصريحا او تاويلا
سلب الاهلية يعني انهما يقتضيان سلب اهلية قبول الرواية والشهادة وهذا
مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني قال في حواشي الفصول وقول يحيى عليه السلام
بجواز الصلاة في ثوب شهد بنجاسته فاسقان ولو كانا صادقين عند متهمين يدل
على انه يختار هذا القول قيل هما مظنة تهمة وهذا مذهب ابي حنيفة قالوا
ولذلك تقبل شهادة بعضهم على بعض وقيل ان الكفر يقتضي سلب الاهلية
والفسق ليس كذلك بل موجب للرد لانه مظنة التهمة وهذا مذهب الشافعي قال
الغزالي وهذا هو الاغلب على الظن عندنا ولا شك ان الحكمة في وجوب
رد الشهادة والرواية هي التهمة والقائلون بان الكفر والفسق سلب للاهلية
لا يمنعون ذلك وانما يريدون بان التهمة لما كانت خفية مختلفة نيط الحكم
بوصف ظاهر منضبط كالكفر والفسق والقرابة على راي سواء وجدت التهمة
معه ام لا كما في الشهادة للولد والوالد على الاخر فانها لا تقبل عند المخالف
وان لم يتهم وابو حنيفة لا يعلق الحكم بالوصف اذا انتفت التهمة كما في المتاول
المتحفظ وفائدة الخلاف تظهر في كافر التاويل وفاسقه فالقائلون
بانهما سلب اهلية يردونهما والقائلون بانهما مظنة تهمة يقبلون المتحفظ منهما في دينه
المحرم للكذب لارتفاع التهمة وان فعل ما يوجب كفرا او فسقا لانه جهلا منه كونه
يوجبهما فقوله ومن اقدم جاهلا على مفسق لم يعتبر على الاول لا الثاني

يشمل المأول كافرا كان او فاسقا الجاهل لكون ما اقدم عليه فسقا من غير تأويل سواء
اعتقد الاباحة او لم يعتقد شيئا وقد صرح السبكي بقبوله سواء كان ما اقدم
عليه فسقا مظنونا او مقطوعا والاول كشرب النبيذ والثاني كشرب
الخمر ونحوه ولا يفصل في المظنون دون المقطوع واما المتمرد على الفسق عالما
فلا يقبل قطعا واما اذا وقع خلاف بين العلماء لم يبلغ بهم ذلك الامرين
الذين هما الكفر والفسق اي لم يحكم كل طائفة بكفر الاخرى ولا بفسقها وذلك
كما وقع في بعض مسائل الاصول من الخلاف بين اهل البيت عليهم السلام
والمعتزلة في الصفات واثبات الذوات في العدم وغيرهما وكما وقع في بعض
مسائل الفروع من الخلاف في المسائل المختلف فيها مثل نكاح المتعة وشرب النبيذ
فلا يقدح ذلك في رواية ولا شهادة اتفاقا بين العلماء مسئلة
اختلف في عدالة الصحابة على اقوال الاول قيل الصحابة كلهم عدول
مطلقا وما كان بينهم من الخلاف والاختلاف والشقاق محمول على الاجتهاد
وهذا قول جمهور الفقهاء وجماعة من المحدثين بدليل قوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ونحوهما مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله صلى الله
عليه وسلم خير القرون قرني الحديث المتقدم وثانيها قوله وقيل هم كغيرهم
من بعدهم من القرون فيهم العدول وغير العدول وهذا قول القاضي ابي بكر الباقلاني
وذلك لما كان فيهم من المجادلات والخصومات والفتن وقدح بعضهم في
بعض ومن بحث ونظر في اخبارهم وسيرهم علم ذلك قطعا وثالثها قوله وقيل
كلهم عدول الى حين ظهور الفتن بين علي عليه السلام وبين معوية واما بعدها
فلا يقبل الداخلون فيها لعدم تعيين الفاسق من الفريقين وهذا قول عمرو
بن عبيد ورابعها ما اختاره بعض ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة وهو قوله
وقيل هم عدول الا من ظهر فسقه ولم يتب كمن قاتل عليا عليه السلام نقضا
ما تقدم من احوالهم بالسلامة الى وقت ظهور الفتن بينهم من البغي من بعضهم
على بعض ويناسب هذا القول ما رواه مسلم في صدر صحيحه عن ابن سيرين اذا
عرفت ذلك فاعلم ان بعد الفهم مطلقا او الى وقت معين لا يحتاج الى
البحث عن احوالهم كما يحتاج في غيرهم وهذه المسئلة ينبني عليها اكثر الاحكام الشرعية

فلا

فلا ينبغي للمجتهد ان يقتصر فيها على اول نظر بل يبالغ في البحث والطلب حتى
يدرك ما هو الحق من هذه الاقوال فان من سلم من داء التقليد والعصبية
اذا حقق نظره في هذه المسئلة علم حقها من باطلها علما يقينا و قد اختلف فيمن
يطلق عليه لفظ الصحابي وهو واحد الصحابة فقال ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة
وجمهور الاصوليين الصحابي من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم
متبعا له اما في حيوته فقط وهو راي الاكثر منهم لان الصحبة اللغوية انما
تفيد الاتباع في حال الحيوة فقط وهذا بناء على الاغلب ان من صحب غيره تبعه
فيما يجب والا فمعنى التحقيق ان الصاحب من كثرت ملازمته لغيره بحيث يجد الخبرة به
ودفع الشر عنه وان لم يتبعه في عقائده ودينه وقوله واما في حيوته وبعد
وفاته كما هو راي اقلهم لان هذا الاسم يفيد التعظيم ولا يستحقه الا الذين
لم يغيروا ويبدلوا وظاهره اللين مع القول الاول كما لا يخفى ومن قد جاء له يسمى
صحابيا وان لم يرو والحجة لهذا القول ما افاده بقوله للعرف بيانه انه لا
يتبادر من قولك فلان صحب فلانا الا طول المكث معه والمجالسة له والاستكثار
من موافقته الا ترى انه لا يسمى من اختص ببعض العلماء صاحبه الا اذا اكثر ذلك
قال ابو طالب عليه السلام ويشهد بصحة هذا ان الوافدين على النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم لم يعدوا في جملة الصحابة لما لم يلازموه وقال ابن الصلاح روينا
عن شعبة عن موسى السيلاني قال اتيت انس بن مالك فقلت هل بقي من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احد غيرك قال بقي ناس من الاعراب قد رأوه واما
من صحبه فلا وقيل هو من طالت مجالسته له صلى الله عليه وآله وسلم متبعا له
معا اي مع الرواية للحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهو قول القاضي عبد الله
بن زيد وقيل هو من اقام معه صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين او غزا
معه صلى الله عليه وعلى آله وسلم غزوة او غزوتين لحصول الملازمة والمكث مع ذلك وهذا
قول ابن المسيب وقيل هو من رآه صلى الله عليه وآله وسلم اي مسلم ورأى النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على ان الغائب ضمير الفاعل او مسلم رآه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
على ان الغائب ضمير المفعول ولاجل ما ذكرناه عبر بعض المصنفين لهذا القول
بلفظ الاجتماع وبعضهم بلفظ اللقاء وهذا قول اهل الحديث وبعض الفقهاء وذلك
متبعا اي الصحبة الشرعية لا الطول والمكث يقال صحبه هذا طويله وصحبه

هذا افضل و فلان صحب فلانا كثيرا و فلا
تكارت العقاد بالشترك دفعا للبيان والاشـ
اولى و قد بينا ما ذكره من فيه لها التقييد
من ان الصحبة جنايد من اطلاقها طول الملا
جهة التوضيح بل على جهة الظهور فالفـ
للدلالة على كونها مضى دفعن الظاهر فلا
الخلاف في معنى لفظ الصحابي وَالمجوّ فيه
ابو طالب عليه السلام حيث يقول و اعلم انه ليـ
وان كان يصدق في هذا الاسم الذي هو قوا
على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى
اصحابه عرف ثاني خاص من جهة العلماء با
استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي
وان قلت صحبته و هذا تقتضي الا يمـ
به اهل الحديث انتهى كلامه قلت
والانفعال فلا شك انه يتحصل بمجرد الاجـ
الفائدة لصاحبها الى الحنيا الا يرى ما لا يـ
و لذلك كان من بعث فيهم خير القرون
كالعشرة فان من بحث عن حالاته عليهم و حا
الكاسة من الخدري و حكيم بن معوية و سطو
بالصحبة و هو ظاهر و لا خلاف في قبوله او
يقبول على الختار لان عبد الله مستند ا
سوا و قد منع اهل الظاهر من قبوله لا
لنفسه و فرق لان الشاهد يثبت لنفسـ
وبيانه اي الصحابي لفوائد تتعلق بالجـ
من الاخبار نوعية و لا يمكن الفصل بين ا
بالمتصلح ما ذكره ابو عبد البر رحمه الله
الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او ا

هذا افضل و فلان صحب فلانا كثيرا و فلانا قليلا مو
فكانت للقدر المشترك دفعا للمجاز و الاشتراك قلت
اولى و قد بينا ما ذكروه من قولها التقييد بالطول و ا
من ان الصحبه تبادر من اطلاقها طول الملازمه و لسنا
جمه النوصيه بل على جهه الظهور فالتقييد بالطول
للدلاله على كونها مقصوده من الظاهر فلا يكون متكوا ...
الخلاف في معنى لفظ الصحابي و الحق فيه ما افاده
ابو طالب عليه السلام حيث يقول و اعلم انه ليس
و ان كان يصدق في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان
على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه
اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لا
استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه
و ان قلت صحبته و هذا يقتضي الا يمنع حمله على ال
به اهل الحديث انتهى كلامه قلت و اذا كان
و الانفعال فلا شك انه يتحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله
التابع لصاحبها الى الخير لا يدري ما لا يتحصل بالا
و لذلك كان من بعث فيهم خير القرون و طريق
كالعشره فان من يحث على عدالة عليهم و ما لا نعلم علم
الكتابه من الخدري و حكيم بن معويه و سطر بن عباس
بالصحبه و هو ظاهر و لا خلاف في قبوله او منه بان
مقبول على الصحابه لان عدالته مستندا لقبول فا
سوا و قد منع اهل الظاهر من قبوله لانه جيث
لنفسه و فرق لان الشاهد يثبت لنفسه حقا على
و بيانه اي الصحابي لفوائد يتعلق بما يحق فيه منه
من الاخبار ... و لا يمكن الفصل بين المنقطع و
بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه لا
الى النبي صلى الله عليه و على آله و سلم او الى غيره فا

هذا فضيع وفلان صحب فلانا كثيرا او فلانا قليلا من غير تكرار ولا نقض فكانت الصحابة مشتركة دفعا للمجاز والاشتراك قلنا اتباع العرف اللغوي اولى وقد بينا ما ذكره من نفيها التقييد بالطول والقصر غير مقيد لما عرفت من ان الصحبة تستفاد من اطلاقها طول الملازمة ولئن سلمنا انه يستفاد على جهة الخصوصية لا على جهة الظهور فالتقييد بالطول لدفع الاحتمال وبالقصر للدلالة على كونها مقصودة من الظاهر فلا يلزم تكرار ولا نقض هذا تحقيق الخلاف في معنى لفظ الصحابي والحق فيه ما افاده الامام الناطق بالحق ابو طالب عليه السلام حيث يقول واعلم انه ليس ببعيد عندك ان يقال ان العرف وان كان يقصد في هذا الاسم الذي هو قولنا فلان من اصحاب فلان طول الصحبة على العموم فقد حصل فيمن يضاف الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويوصف بانه من اصحابه عرف ثان خاص من جهة العلماء بالحديث لانهم قد تعارفوا فيما بينهم استعمال هذا الاسم في كل من لقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وروى عنه وان قلت صحبته وهذا يقتضي الا يمتنع حمله على المتعارف المستانف الذي تعارف به اهل الحديث انتهى كلامه قلت واذا كان عمدة الصحبة المتابعة في الاقوال والافعال فلا شك انه يتحصل بمجرد الاجتماع به صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الاتباع الغالب لصاحبها الى الجنة لا يبقى ما لا يتحصل بالاجتماع الطويل بسائر الفضلاء ولذلك كان من بعث فيهم خير القرون وطريق معرفته اي الصحابي التواتر كالعشرة فان من بحث عن حالاته علمها وجاء الامر علما بالتواتر انهم صحابيون او الآحاد كعكاشة بن محصن وضمام بن ثعلبة والخدري وحكيم بن معاوية وسطر بن عكاس من عدل غيره اي غير المشهود له بالصحبة وهو ظاهر ولا خلاف في قبوله او منه بان يخبر عن نفسه بانه صحابي وهو مقبول على المختار لان عدالته مستندا لقبول فاخباره بما يخصه وما لا يخصه سوآء وقد منع اهل الظاهر من قبوله لانه يثبت لنفسه منزلة فلم يقبل كالشاهد لنفسه وفرق بان الشاهد يثبت لنفسه حقا على غيره بخلاف المخبر بانه صحابي وبيانه اي الصحابي لفوائد سحائق بما يجيء فيه منها قوله المتصل من المنقطع من الاخبار ونحوه ولا يمكن الفصل بين المنقطع والمتصل الا بمعرفته والمراد بالمنقطع ما ذكره ابن عبد البر رحمه الله من انه لا يتصل اسناده سوآء كان يعزى الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او الى غيره فاذا قال من لم يكن صحابيا قال

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علمنا انه منقطع ومنها معرفة التواتر الخفي المشترط في الاجماع عند بعضهم فاذا انقرض اخر الصحابة من غير ظهور مخالف لهم بما اتفقوا عليه انعقد اجماعهم وحرمت مخالفته ومنها معرفة التاريخ والتمييز بين الصحابي والتابعي بما يصححها وبمعرفته فوائد تظهر لك في النسخ والترجيح ان شاء الله تعالى ومنها قوله الخلاف في ما يرد عن الصحابي من اقواله وافعاله لان من الناس من لا يرى انها حجة ثم شيئ ومنهم من يرى انه اذا عمل الصحابي بخلاف ما روى الاعتماد على عمله دون روايته قالوا لانه لو لم يتبين ذلك من قصد الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما عمل بخلاف ما رواه ومنها الخلاف في عدالته ومنها الخلاف في تقليده جوازه فان من الناس من يقول يجوز تقليد المجتهد للصحابي كما يجيء ان شاء الله تعالى وغير ذلك من الفوائد بدليل مخالفته حكمه فيما اذا قال امرنا بكذا او من السنة كذا او يجوز ذلك لحكم غيره من التابعين ومن بعدهم ومنها اي من الصفات المعتبرة قوله في قبول اخبار الآحاد رجحان الضبط من الراوي على السهو والمراد بالضبط قوة الحفظ بحيث لا يزول ما سمعه عن خاطره بسرعة وذلك لتحصل الظن الذي هو شرط العمل كما عرفت اذ لو كان سهوه اكثر من ضبطه او مساويا لم يحصل وقال الامام يحيى عليه السلام في من استوى فيه الضبط والسهو ولم يرجح احدهما على الآخر وهذا فيه خلاف مذهب الشافعي الى انه يقبل بكل حال الا ان يعلم سهوه فيه واختاره قاضي القضاة ومنهم من رده وهو رأي الشيخ ابي الحسين ومنهم من قال انه في الاجتهاد وهو رأي بعض ائمة الزيدية قال وهو المختار عندنا لان الاعتبار في ذلك انما هو بغلبة الظن وهو الذي يرده بالاجتهاد وههنا صفات اعتبرت في الشهادة على خلاف فيها ولم يعتبر في الرواية مع اعتبار بعضهم لبعضها وقد بينها بقوله ولا يشترط في الراوي حريته اتفاقا وان شرطها بعضهم في الشهادة كابي حنيفة والشافعي ومالك او ذكورته لما اشتهر من اجماع الصحابة على قبول اخبار النساء او بصره فتقبل رواية الاعمى ولهذا كانت الصحابة يروون عن عائشة وهم لا يرون شخصها فهم في حقها كالعمي او عدم قرابة فتجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق الصحابة على ذلك ولان حكم الرواية عام لا يختص بواحد معين حتى تكون القرابة مؤثرة فيه او عدم عداوة لما قلنا في القرابة وان

موضع الانتهاء

كانت هذه كافيا ما يمنعه من قبول الشهادة اتفاقا في بعض ومع الخلاف
في بعض لما عرفت ان امر الشهادة احق بالاحتياط لقوة البواعث على الشهادة
عليها من الطمع والاعتبار امر الخصومات ولكثرة المساهلة فيها دون الرواية
وفي كلام المصنف والشارح المحقق لمختصر المنتهى ما يفهم ان في كل
من الذكورة والبصر وعدم القرابة وعدم العداوة قائلا باعتبارها في قبول
الرواية **او عبدا** عطف على حرية يعني لا يشترط في الراوي عدد فيكفي الواحد
العدل وان لم يكف في الشهادة **واشترط ابو علي** الجبائي فلا بد ان يروي
عليه عدلين عن عدلين حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وحكى عنه قاضي القضاة في الشرح انه لا يقبل في الزنا الا خبر اربعة كالشهادة
عليه وذكر كلمة **ان لم يوافق** ما رواه الواحد العدل **ظاهرا** من كتاب او سنة
متواترة او لم **يعمل به بعض الصحابة** او لم **يكثر فيهم** من غيرا كان اما اذا
حصل احدهما فانه سوى في خبر الواحد العدل وحجته ما روى ان ابا بكر
لم يعمل بخبر المغيرة بن شعبة بان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اعطى الجدة السدس
حتى اخبره محمد بن مسلمة بذلك . وعمر لم يعمل بخبر ابي موسى في الاستيذان
حتى شهد معه ابو سعيد وكم نعملا في حلافهما خبر عثمان بن عفان فيما
اخبرهما من اذن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في رد الحكم بن ابي العاص طريد
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى المدينة والجواب كما تقدم
او فيما خالف القياس عطف على حرية ايضا يعني لا يشترط في الراوي ان يكون
فقيها سواء وافق خبره القياس او خالفه **خلافا لابي حنيفة** فانه اشترط في المخبر
بخلاف القياس ان يكون فقيها ووجهه ان النقل بالمعنى كان مستفيضا
في الصحابة فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يفوته شيء من المعاني فيدخله شبهة
زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة قالوا واما المعروفون بالفقه
والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة
وغيرهم فان حديثهم مقبول وافق القياس او خالفه ومثلوا الخبر الفقيه بابي هريرة
وانس ووجه الجمهور ما اخرج احمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه عن انس
عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم بلغها
عنى فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واخرج

احمد

احمد في مسنده وابن ماجه والحاكم في مستدركه عن جبير بن مطعم وابو داود
وابن ماجه عن زيد بن ثابت والترمذي وابن ماجه عن ابن مسعود عنه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال نضر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها وحفظها ثم اداها الى
من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ثلاث
لا يغل عليهن قلب امرئ مسلم اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم
جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم . واخرج الترمذي عن زيد بن ثابت
نضر الله امرءا سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه الى من
هو افقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه والحديث في هذا المعنى متسع ظاهر
الشمول لما خالف القياس ووافقه فلا يقاومه التوجيه بالرأي ايضا المعتبر ظن
الصدق والعدالة تثمره وقوله **او اكثار او معرفة نسب او علم بعربية او معنى
الحديث** يعني لا يشترط هذه الاشياء فيقبل خبر المقل في الحديث كالمكثر بل لا يبعد
ترجيح خبر المقل لان المكثر يكثر فيه الخلط والسهو بخلاف القليل ويؤيد هذا
قوله صلى الله عليه وآله وسلم اياكم وكثرة الحديث عني فمن قال علي فليقل حقا او
صدقا ومن تقول علي ما لم اقل فليتبوأ مقعده من النار اخرجه ابن ماجه والحاكم في
المستدرك عن ابي قتادة ويقبل غير المعروف نسبه اذ لا دخل لمعرفة النسب
في الصدق . وغير العالم بالعربية او معنى الحديث لما سبق في قبول غير الفقيه
مع قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما اخرج احمد والترمذي وابن حبان عن ابن مسعود
رب مبلغ اوعى من سامع اي افهم للحديث واحفظ **واما الثاني** من شرائط العمل
بخبر الواحد وجوبا وهو ما يرجع الى الخبر نفسه وهو اللفظ **فعليه مسائل**

مسئلة في الكلام في لفظ الصحابي

الفاظ الصحابي درجات تتفاوت قوة وضعفا **اعلاها** ان يقول الصحابي **سمعته** صلى الله عليه وعلى
آله وسلم يقول **او حدثني او اخبرني** بكذا **او شافهني** كما باني وشافهني والكلمات اعلى
الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا في الاتصال وعدم الواسطة **وهو مقبول
اتفاقا** المرتبة الثانية قوله **ثم قال** رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
والجمهور على انه حجة لانه الظاهر المتبادر فيه **قيل** فقال اصحابنا قال **يحتمل** التوسط
فيكون مرسلا فلا يكون حجة وهذا مذهب ابي بكر الباقلاني لانه قال ان قلنا
ان الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا وقد عرفت انه يعول الهم كغيرهم

الا ان من لم يقتدى انه فقد خرج عن الحق خارجهم
محمد لهم عبيد الله عروة سالم سعيد ابو بكر سليمان خارجه
ابن عبد الرحمن
او عنهم ان مسعود قاسم

البنى صلى الله عليه وعلى اله وسلم بكذا
من الائمة المرتبة الثالثة قوله ثم امر
اونهى عن كذا وانما كانت دون الثانيه لاشتراكهما فى احتمال التوسط واختصاص
هذه باحتمالات اخر بينه بقوله مثل عمل اعتقاد ما ليس بامر امرا لشبهه المعاني
التى تستعمل فيها صيغه الامر وايضا يحتمل ان يكون امرا للكل او البعض وعلى
كل واحد يحتمل الدوام وغيره والجمهور على انه حجه لان الصحابي عدل عارف
باللسان فلا يطلق ذلك الا بعد التحقيق وتوقف الرازي فى القبول وضعف صاحب
الحاصل كونها حجه ولا شك ان قول الصحابي سمعته عليه السلام امر او نهى اولى
من قوله امر لانتفاء احتمال التوسط المرتبة الرابعه قوله ثم أُمرنا أو نُهينا
او اوجب او حرم عملا بما تقدم من التخبط واعتقاد ما ليس بامر امرا والتعميم
والتخصيص والدوام وغيره ويحتمل احتمال اخر وهو انه اى الامر غيره عليه السلام
من الخلفاء واكابر الصحابه ويحتمل ان يكون الايجاب والتحريم استنباطا من قائله
ولهذا نقل عن الكرخي والصيرفى انها مترددة بين صدور الامر منه صلى الله عليه وآله وسلم
او من الائمة او من الخلفاء والولاة وفرق الامام المنصور بالله عبد الله رحمه الله بين
امرنا واوجب فقطع بكون الاول حجه وشرط فى الثاني ان لا يكون للاجتهاد فيه مسرح
لتجويز ان يرى الوجوب بطريق الاجتهاد والجمهور على انه حجه مطلقا لان الظاهر
فيمن تابع امير او قال امرنا بكذا ان الأمر هو المتبوع ولان الصحابي بصدد
بيان الشرع وتعليمه فتعين بحسب الظاهر ان الآمر من يصدر عنه الشرع وهو
الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وكلام الامام يحيى عليه السلام فى المعيار موافق للجمهور
وقد نقل عنه صاحب الفصول تفصيلا فينظر في تصحيحه المرتبة الخامسه قوله
من السنه كذا والاكثر على انها سنة الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولانه من نوع
لانه المتبادر عند الاطلاق وقد نقل عن سالم التابعي احد الفقهاء السبعة من اهل
المدينه عن الصحابه انهم اذا اطلقوا السنه لا يريدون بها الا سنه النبي صلى الله عليه
وعلى اله وسلم وكانت هذه دون ما قبلها اذ فيها احتمال التوسط واعتقاد
ما ليس بسنه سنه مع احتمال اخر وهو قوله مثل يحتمل سنه الخلفاء وقوته
لكثرة استعمال السنه فى سنن الطريقه المرتبة السادسه قوله ثم عنه
عليه السلام والمختار وعليه الاكثر انها حجه لكونها ظاهرة فى السماع منه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم وان كانت دون ما قبلها لكثرة استعمالها فى التوسط ولذلك
تير

فقيل معناها احتمال التوسط فلا يكون حجه ان لم يقبل المرسل المرتبة
السابعه قوله ثم كنا نفعل وكانوا يفعلون وهو حجه على الصحيح لظهور دخوله
فى زمانه عليه وآله وفرق ابو طالب بين كنا نفعل وكانوا يفعلون فحمل الاول
على عهده صلى الله عليه وعلى اله وسلم والثاني على الاجماع قال وانما قلنا ذلك
لان الخبر اذا لم يتصل به فعل من كون فعله حجه فانه يجرى مجرى الحكايه التى
لا يتعلق بها حكم يستفاد منه والمعلوم من حال الراوى انما يذكر ذلك ليفيد الغير
ما يقتضيه من الحكم مثل يحتمل خلافهما لجواز ان لا يكون فى زمانه صلى الله
عليه وعلى اله وسلم او كان ولم يعلم به فلا حجه فيه وهو خلاف الظاهر اذ الصحابي
العدل الذي هو بصدد تعليم الشرائع يبعد ان يقول ذلك ولم يكن حجه فان
قال الصحابي كنا نفعل فى عهده او كانوا يفعلون فى عهده فهو اقوى من
الاطلاق لسقوط الاحتمال الاول وكلام البيضاوى والسبكى يقضي بانه لا
يكون حجه الا مع التقييد بعهد الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وجزم ابن الصلاح
وقال انه لا خلاف فيما اذا قال كنا نفعل ولم يضفه لعهد النبي صلى الله عليه وعلى
اله وسلم فى انه موقوف وفى دعوى الاجماع نظر فان مقتضى كلام ابي طالب
والرازي والآمدي ورواية الفصول عن الجمهور الرفع من دون ذكر عهده
صلى الله عليه وعلى اله وسلم وبه صرح ابو عبد الله الحاكم وحكاه النواوى عن كثير من الفقها
وقال انه قوى من حيث المعنى والوجه فى كون هذه المرتبة اضعف مما قبلها قوة
الاحتمال فيها وقوله وهو خلاف الظاهر راجع الى جميع ما ذكر الا انه يجوز
لحجيته ما عدى المرتبه الاولى من الاحتمالات واعلم انه اذا ذكر الصحابي حكما
فان كانت طريقه الاجتهاد عليه ظاهرة فلا خلاف انه محمول على الاجتهاد سوآء
كان الصحابي من اهل الاجتهاد ام لا وانه لا يكون حجه الا عند من يقول ان
قول الصحابي حجه على غيره كما تقدم وقد اختلف فى ذكر الصحابي حكما طريقه
اثباته التوقيف من الشارع من جهة الكتاب والسنه كالمقادير وذلك نحو
ان يقول صحابي نصاب الخضروات فى الزكوه ما قيمته مائتا درهم ونحوها كالحدود
والابدال وذلك نحو ان يقول يجب اللائط مائه جلدة ومن لم يجد ماء ولا
ترابا فليتيمم بما صعد على الارض وقيل يجب حمله على انه توقيف من الشارع
وليس من الاجتهاد فى شيء فيكون حجه وهذا راي بعض اصحاب ابى حنيفه و

فيحمل على التوقيف حينئذ لم يكن الصحابي من أهل الاجتهاد وهذا قول
الشيخ أبي الحسن الكرخي وحمل على هذا الأصل ما روي عن أنس أنه قال
في الحيض إنه ثلاث أربع خمس ست سبع ثمان تسع عشر قال فدل
ذلك على أنه عرف من جهة التوقيف أن أقله ثلاث وأكثره عشر لأنه لم يكن من أهل
الاجتهاد فيحمل على أنه قال ذلك من طريقه قال ولا نجزم على هذا ما روي
عن عطاء أنه قال في أقل الحيض إنه يوم وليلة على ما ذهب إليه الشافعي
لأن عطاء كان من أهل الاجتهاد والصحيح الذي عليه أئمتنا والقاضي عبد الجبار
وأبو الحسين البصري أنه إن لم يكن للاجتهاد فيه مسرح بوجه من الوجوه فهو توقيف
محمول على نص سمعه وذلك نحو أن يقول من فعل كذا فله كذا ثوابا وعليه كذا
عقابا كما روي عن ابن مسعود أنه قال ذو اللسانين في الدنيا له لسانان
من نار يوم القيامة أخرجه ابن عساكر وإلا يكن كذلك بأن أمكن حمله على الاجتهاد
كالمقادير والحدود والأبدال فالظاهر الاجتهاد أما إن كان الصحابي العالم
من الاجتهاد فالوجه ظاهر وأما إن لم يكن من أهله فمعه ممتنع أن يكون قد أخذه
عن بعض المجتهدين لجواز ذلك فلا يكون لعظم جلالته دلالة على أنه قاله من جهة التوقيف

مسئلة ورواية غير صحابي من التابعين ومن بعدهم لها مراتب في
القوة أيضا ولكل مرتبة منها ألفاظ وقد وضعها على الترتيب فكل مرتبة
أقوى مما بعدها فالمرتبة الأولى قوله إما لسماعه من الشيخ يعني أن الرواية
من غير الصحابي إما لأنه سمع من شيخه بقراءة عليه أو غيرها وهذه المرتبة التي هي
السماع من الشيخ أقوى المراتب في الأصح وعليه الجمهور ونقل عن أبي حنيفة
وابن أبي ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروي ذلك
عن مالك أيضا وعنه وعن غيره أنهما سواء وقد قيل إن التسوية بينهما مذهب معظم
علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك وأصحابه وأشياخه من علماء المدينة ومذهب
البخاري والوجه في ترجيح السماع أن كثيرا ما يذهل الشيخ عما يعرض عليه
بخلاف ما يمليه ويحدث به فيقول السامع حدثني وأخبرني وحدثنا وأخبرنا
وقال لي أو لنا وذكر لي أو لنا إن قصده إسماعه الحديث سواء قصده وحده
أو مع غيره إلا أن الأحسن أن يقول إن لم يكن معه غيره حدثني وأخبرني وإن كان
معه غيره حدثنا وأخبرنا وإلا يقصده بالحديث وإنما يخبر به وحده وجماعة

وهذه الألفاظ بعضها أرفع من بعض ذكر الحافظ أبو بكر الخطيب أن أرفعها
سمعت ثم حدثنا وحدثني ثم أخبرنا لأنه لا يكاد أحد يقول في الإجازة
والمناولة سمعت وكان بعض العلماء يقول فيما أجيز له حدثنا وروي عن
الحسن أنه كان يقول حدثنا أبو هريرة ولم يسمع منه شيئا ولأنه قد شاع تخصيص
أخبرنا بما قرئ على الشيخ فكان حدثنا أرفع منه ولقوة إشعاره بالنطق
والمشافهة قال ابن الصلاح وحدثنا وأخبرنا أرفع من سمعت من
جهة أخرى وهو أنه ليس في سمعت دلالة على أن الشيخ رواه الحديث وخاطبه
بخلاف حدثنا وأخبرنا وأما قال وذكر لي أو لنا فقد شاع التعبير به عما يجري
بينهم من المذاكرات والمناظرات وأوضع العبارات في ذلك أن يقول قال فلان
أو ذكر فلان من دون لفظ لي أو لنا لما عرفت من الاحتمالات والمرتبة
الثانية قوله أو قراءته عليه وأكثر المحدثين يسمي هذا عرضا لأن القارئ يعرض على
الشيخ ما يقرؤه قائلا لشيخه هل سمعت فقال الشيخ نعم سمعت ما قرأت علي أو لا
كما قرئ علي أو نحو ذلك أو أشار الشيخ برأسه أو إصبعه أو سكت الشيخ حين قال له
القارئ هل سمعت فلم يرد بشيء أصلا فيظن القارئ الإجابة من شيخه يعني
أنه ما سكت إلا لأن الأمر كما قرئ عليه وإلا لأنكره أو لم يقل القارئ لشيخه هل
سمعت مع ظن التقرير والإجابة لقرينة فللقارئ في هذه كلها أن يروي عنه
عامة المحدثين والفقهاء ويشترط بعض الظاهرية إقرار الشيخ عند تمام السماع أن
يقول نعم جوابا للسائل القارئ هل سمعت أو هو كما قرأته عليك فيقول حدثنا و
أخبرنا مقيدا بلفظ قراءة عليه وأجود العبارات وأسلمها أن يقول قرأت على
فلان وفي الإطلاق خلاف فمنهم من منع منه على الإطلاق وقيل إنه قول أحمد بن
حنبل والنسائي وغيرهما وصححه الغزالي والآمدي تبعا للمتكلمين ومنهم من أجازه
على الإطلاق وقيل إنه مذهب معظم الحجازيين والكوفيين والزهري ومالك
وسفيان بن عيينة وغيرهم وهو مذهب البخاري صاحب الصحيح ومنهم من قال
بالمنع من إطلاق حدثنا وجواز إطلاق أخبرنا وهو مذهب الشافعي وأصحابه
ونقل عن مسلم صاحب الصحيح وذكر صاحب كتاب الإنصاف أن هذا مذهب الأكثر
من أصحاب الحديث الذين لا يحصيهم أحد وأنهم جعلوا أخبرنا علما يقوم مقام قرأت
عليه لا أنه لفظ به قال وممن كان يقول به من أهل زماننا أبو عبد الرحمن

المشارقة وغيره قال ابن الصلاح الفرق بينهما هو الشائع الغالب على اهل
الحديث والاحتجاج لذلك من حيث اللغة عناء وتكلف وخير ما يقال فيه اصطلاح
منهم ارادوا به التمييز بين النوعين وخصص النوع الاول بحدثنا لقوة اشعاره
بالنطق والمشافهة والله اعلم ومن الناس من فصل تفصيلا اخر فجوز لمن
ان قال لشيخه هل سمعت فيقول نعم ان يقول سمعته مع اخبرني وحدثني من
دون تقييد وان اشار الشيخ قال القارئ حدثني قراءة عليه ولا يطلق لانه
لم يسمع من الشيخ شيئا وان لم يشر بشيء اصلا قال القارئ اخبرني قراءة عليه
دون حدثني لما عرفت من كون حدثني اقوى من اخبرني وقراءة غيره اي قراءة غير
الراوي على الشيخ المروي مثلها في القوة والتعبير والخلاف فيها كقراءته اي
قراءة الراوي لا فرق بينهما في ذلك الا انه يقول بدل قوله قرأت على فلان قرئ على
فلان وانا اسمع فاقر به ولاجل الاستواء في القوة لم يجعل هذه مرتبة براسها وان
كانت العبارة مختلفة والمرتبة الثالثة قوله او كتابة الشيخ اليه سواء كان
حاضرا او غائبا وهي اما ان تقترن بالاجازة اولا فان لم تقترن فالصحيح المشهور
بين اهل الحديث والذي عليه اكثر الاصوليين انها اقوى من الاجازة وذهب اخرون
منهم القاضي الماوردي والشافعي الى ان الاجازة اقوى منها وان اقترنت بالاجازة
فاهل المذهب الثاني ينزلونها منزلة المناولة المقرونة بالاجازة فيقول المكتوب اليه
وعبارته اخبرني وحدثني واخبرنا وحدثنا من غير تقييد وهذا راي الاكثرين من علماء
المحدثين واكابرهم قال ابن الصلاح المختار فيها كتب الي فلان واخبرني بكتابته
او كتابه او نحو ذلك قال وهذا هو اللائق بمذاهب اهل التحري والنزاهة
والمرتبة الرابعة قوله او اجازة اي اجازة الشيخ وهي انواع وفي كل نوع منها
خلاف وسنبين ذلك قريبا ان شاء الله تعالى وقد اختلف في الرواية بها والذي عليه جماهير
اهل العلم من المحدثين وغيرهم القول باباحة الرواية بها وعن ابي حنيفة وابي يوسف
في احدى الروايتين عن الشافعي منع جواز الرواية بها وعلى هذا القول جماعة من
المحدثين والاصوليين والشافعيين حتى قال بعضهم ان قول المحدث قد اجزت لك ان
تروي تقديره قد اجزت لك ما لا يجوز في الشرع لانه لا يبيح رواية ما لم يسمع وقال بعضهم
من قال لغيره اجزت لك ان تروي عني ما لم تسمع فكانه يقول اجزت لك ان تكذب
علي ووجه ما قاله الجمهور انه اذا اجاز الشيخ المتصدي للرواية ان يروي

عنه جميع مروياته فقد اخبره بها جملة فهو كما لو اخبره بها تفصيلا واخباره بها غير
متوقف على التصريح نطقا كما في القراءة على الشيخ وانما الغرض حصول الافهام والفهم
وذلك يحصل بالاجازة المفهمة ثم انه كما تجوز الرواية بها يجب العمل بالمروي بها
خلافا لبعض اهل الظاهر ومن تابعهم في اجرائها مجرى المرسل ومنها المناولة
في الاصح لان من شرطها ان تقترن بها الاجازة على الصحيح وصورتها ان يدفع اليه اصل
سماعه او فرعا مقابلا به ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان اجزت لك روايته
ثم يبقيه في يده تمليكا او الى ان ينسخه او يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب من حديثه
فيعرضه عليه فيتامله الشيخ ثم يعيده ويقول اجزت لك روايته او اروه عني ويسمى
هذا عرض المناولة واذا قلنا ان المناولة نوع من الاجازة فهذه اقوى انواعها على
الاطلاق وقد اطلقها مالك وغيره من ائمة الحديث محل السماع وقال بعض الناس انها
مرتبة من مراتب الرواية براسها وانها تجوز الرواية بها سواء اقترنت بالاجازة اولا
وذلك لانها لا تخلو عن اشعار بالاذن في الرواية فيقول الراوي بطريق المناولة
والاجازة على الصحيح الذي عليه المتحري والورع حدثني واخبرني وحدثنا واخبرنا
مقيدا بقوله مناولة او اجازة او اذنا او فيما اذن لي فيه او نحو ذلك او يقول اجاز
لي او اجازني او ناولني او ما اشبه ذلك وقوله على خلاف فيه يعني في وجوب التقييد
فانه نقل عن بعض المحدثين منهم الزهري ومالك اجازوا اطلاق حدثنا واخبرنا في الرواية
بالاجازة ويجوز ان يقال في الرواية بالاجازة انبانا باتفاق بين المتاخرين واما
المتقدمون فكان انبانا عندهم بمثابة اخبرنا والوجه عند المتاخرين ان العرف اطلق
الانباء على مطلق الاخبار بالشيء والاعلام به فيما [illegible] هذا الفعل [illegible]
والمجيبة وقال [illegible] والاجازة تجوز
للموجودين وهي انواع اولها الاجازة لمعين في معين بان يقول اجزت لك ان تروي
عني كذا كالكتاب الفلاني او ما اشتملت عليه فهرستي هذه وزعم بعضهم انه لا خلاف
في جواز الرواية بهذا النوع وانما الخلاف في غيره والظاهر الاطلاق وثانيها
الاجازة لمعين في غير معين كان يقول اجزت لك او لكم جميع مسموعاتي او مروياتي
والخلاف في هذا النوع اقوى والاكثر والجمهور على الجواز وايجاب العمل وثالثها
اجازة العموم كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زماني والخلاف في هذا
النوع اقوى مما قبله وكثير من العلماء يميلون للجواز اجازة العموم وان لم يستعملها

من [illegible] تمام [illegible] البعض [illegible] بالنظر [illegible]

اجيز بن الذي نتشد بقيه . ولذا نحوها المجاز المعدوم واليها اشار بقوله لا لنا
فلان او من يوجد من بني فلان على الاصح من القولين لان الاجازة في حكم الاخبار
بالمجاز جملة على ما قدمنا فلا يصح للمعدوم كما لا يصح اجازته وقد ذهب بعض المحدثين
والاصوليين الى جوازها بناء على ان الاجازة اذن لا محادثة ويلزم عليه جوازها لمن
يوجد مطلقا ولا قائل به قال ابن الصلاح لو قدرنا انها اذن لم يصح للمعدوم لمن لم يوجد
فيها حال ومن الناس من ذهب الى اجازة المعدوم معطوفا على الموجود كما جرت لك ولولدك
ولعقبك ما تناسلوا ومن الناس من ذهب الى جواز الاجازة للطفل الصغير من غير
اعتبار سن التحمل وهو مبني على انها اذن ولا تحرم الاجازة لمن يوجد من المسلمين مطلقا
اما المرتبة الخامسة قوله او عن خط وتسمى الوجادة وهي ان يقف على كتاب
بخط شيخ فيه احاديث يرويها ولم يلقه او لقيه ولكن لم يسمعها منه فيقول الواقف
على الخط وجدت وقرأت بخط فلان ويسوق الاسناد والمتن وقد استمر عليه
العمل قديما وحديثا وهو من باب المنقطع والمرسل غير انه اخذ شوبا من الاتصال
بقوله وجدت بخط فلان **مسألة** اختلف الناس في قبول المرسل
من الاحاديث على اقوال وهو ما سقط فيه راو او اكثر كقول التابعي
فان كان الساقط الصحابي فقط فهو مرسل اتفاقا وان كان غيره او معه
غيره فكذلك عند الفقهاء والاصوليين وبعض المحدثين . وبعضهم يسمي
ما سقط فيه راو واحد غير صحابي منقطعا وما سقط فيه اكثر من واحد
معضلا ولا يسمي شيء من هذين النوعين مرسلا . ومن المرسل ما يرويه
احداث الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعوه منه
القول الاول القبول له مطلقا وهو رأي جمهور ائمتنا عليهم السلام
والمعتزلة والحنفية والمالكية واحمد في اشهر الروايتين عنه والآمدي
وبعض اهل الحديث . والثاني من الاقوال عدمه اي عدم القبول مطلقا
وهو رأي جمهور اهل الحديث . الثالث قوله او من غير الصحابة فقط
يعني انه لا يقبل المرسل من غيرهم ويقبل منهم وهو قول الجمهور من المحدثين
وذلك لان الجهالة بالصحابي غير قادحة بناء على القول بعدالتهم على الاطلاق
ولهذا لم يعده بعضهم من اقسام المرسل وهذا التعليل معلول لانها لو كانت غير قادحة
للزم قبول المرسل من كبار التابعين لان الظاهر ان لا واسطة فيها غير الصحابي

وقد صرح الحاكم من اهل الحديث بعدم قبولها كما قال مسلم في صدر صحيحه
المرسل من الروايات في اصل قولنا وقول اهل العلم بالاخبار ليس بحجة
والرابع قوله او مع التابعين وتابعيه الى النقل يعني هذا القول هو عدم
قبول المرسل من غير الصحابة والتابعين وائمة النقل واما مرسل من بعدهم فلا
فمقبول وهو مذهب عيسى بن ابان وفي رواية عنه انه يقبل ايضا مرسل تابعي التابعي
والخامس قوله والشافعي رضي الله عنه يقبل المرسل اذا تأكد بما يظن صحته
صيغة وذلك بامور منها انه يقبل من الرواة من يعرف انه لا يرسل
الا عن عدل ومثل مراسيل سعيد بن المسيب ومنها ما اشار اليه بقوله
او عضد بشيء من المرجحات وذلك اما بقول صحابي او فعله او فعل الاكثر
من الامة او قولهم ومنها قوله او اسنده غيره ومنها قوله او ارسله غيره
اذا كان المحتج بمرسله وغيره سنداه او مرسلا مختلفي الشيوخ فانه يجب العمل
بالمرسل وان لم ينهض المسند والمرسل الاخر لضعف في سنديهما . السادس قوله
والمختار قبول من غلب على الظن انه لا يرسل الا عن عدل لا غيره فاذا قلنا
ان المرسل مقصور على التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم عرفنا
عدالته قبلنا ما ارسله وان قلنا انه غير مقصور على قول التابعي فمرسلات الائمة
المعروفين بالامانة والحفظ كالهادي الى الحق عليه السلام ومن في طبقته من
ائمة اهل البيت عليهم السلام وغيرهم مقبولة وذلك لان من ظاهر احوال الائمة
والدين والامانة بعدا ان يرووا الاخبار الواردة في العبادات والاحكام
الشرعية عن من لا يثق به من دون ان ينبه على ذلك ويدل عليه لان الغرض
من روايتها الرجوع اليها والعمل بموجبها . واما المرسلات التي
كثرت في كتب المتأخرين من اصحابنا وغيرهم فانا اذا فتشنا عن اسانيدها وجدنا
المجروح فيها كثيرا الآن بينا ان قبول خبر المجهول ولا قائل به على الاطلاق
فان ابا حنيفة لم يقل بقبوله مطلقا بل الى تابعي التابعين لقوله صلى الله عليه وعلى آله
خير القرون قرني الحديث ولذا اختلف هو واصحابه فقضى بظاهره للعدالة
المعروفة لتابعي التابعين لا ما بعدهم لعدم الحكم لهم وهذا معنى قوله لان الظاهر من
عنه اي عند من يرسل من لا يرسل الا عن عدل لا سيما اذا كان مرسله غيره . اجمع
التابعون بالمراسيل على الاطلاق بقولهم اطبق الصحابة والتابعون على [illegible]

من جهة كثير الا ترى ان ابن عباس روى عن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انه قال لا ربا الا في النسيئة فلما بوحث في ذلك اخبر بانه سمعه عن اسامة بن زيد
وروى انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم لم يقطع التلبية حتى رمى جمرة العقبة ثم
اخبر بانه سمعه من الفضل بن العباس وروى ابو هريرة عنه صلى الله عليه وعلى
اله وسلم انه قال من اصبح جنبا فلا صوم له ثم ذكر انه سمعه من الفضل بن العباس
وروى ابن عمر عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه قال من شيع جنازة فله قيراط
من الاجر ومن مكث الى ان يدفن الميت فله قيراطان ثم اخبر من بعد ذلك انه
سمعه من ابي هريرة وروى عن البراء انه قال ليس كلما نحدثكم به عن
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم سمعناه منه وانما سمعنا بعضه منه وسمعنا بعضه
من غيره وقد ذكر اهل العلم بالتواريخ ان ابن عباس لم يسمع من النبي صلى الله عليه
وعلى اله وسلم الا القليل من الحديث لصغر سنه وقد روى عنه صلى الله عليه وعلى اله
وسلم الكثير ثم انه قد اشتهر واستفاض بالنقل الذي لا مرية فيه انه كان ارسال
الارسال من الائمة والتابعين كابن المسيب والشعبي وابرهيم النخعي والحسن البصري
وغيرهم ممن يطول ذكرهم وايراد مراسيلهم واشتهر قبوله من غير انكار منكر
فكان اجماعا قلنا ما ذكرتم من الاحتجاج صحيح ولكنه لا يفيد تعميما
وشمولا لكل من وقع منه الارسال كما هو المدعى وذلك لان من عهد ثقته من
الصحابة ومن بعدهم من التابعين والائمة لا يرسلون الا عمن ارتضوه في دينه وضبطه
الا ترى انه اشتهر عن ابرهيم النخعي انه قال اذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله
فانا سمعته منه فقط واذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من جماعة عنه
فاخبر انه لا يطلق القول عن عبد الله الا اذا قوي له انه قاله ولهذا الوجه قال
بعض الناس ان المرسل اقوى من المسند على ان الظاهر الاسناد في الصحابة
فاذا قال صحابي قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فالظاهر المشافهة ويدل
على ذلك ذهاب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم الى ان الاسناد المعنعن اذا
ثبت ملاقاة من اضيفت العنعنة اليه بعضهم لبعض من قبيل الاسناد المتصل
وايراد اهل الصحاح له في تصانيفهم وكاد ابن عبد البر يدعي اجماع ائمة الحديث
على ذلك وروى ابن الصلاح دعوى الاجماع عليه عن بعض الحفاظ فاذا كان
هذا الكلام في التعبير بلفظ عن فما احرى ان يكون في التعبير بلفظ قال لما

صح

سبق فصل في الاحتجاج للقائلين بالمراسيل بان ارسال العدل
تعديل قلنا ان وقع ممن ذكرناه فمسلم ولا نطلق دعوى التعميم
فان كان من غيرهم فممنوع معظم نوعه منهم وهو الا عن ثقته كما ذكرناه
في كتب المتأخرين احتج الرادون على الاطلاق بانه لو قبل المرسل
لقبل مع الشك واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة قوله لجواز الا يعدل
من تركه من الرواة ولو سئل عن حاله واذا جاز عدم التعديل بقي الشك ولم يحصل
الظن قلنا هذا مسلم في غير من ذكرنا ممن عرف انه لا يرسل الا عمن عدل وهو
ظاهر وسببه المتأخرين وقد صحح ما اشترطوه في قبول المراسيل دعوى
الظن على حصول ما اشترطوه وذلك ظاهر لا يحتاج الى بيان ومنه يعني من المراسيل
المنقطع وهو ما لم يتصل اسناده باي وجه سواء ترك ذكر الراوي من اول الاسناد
او وسطه او اخره الا ان الغالب استعماله من دون التابعي عن الصحابي كمالك
عن ابن عمر والمعلق ما حذف من مبدا اسناده واحد فاكثر والمعضل بفتح الضاد
وهو ما سقط من سنده اثنان فصاعدا كقول مالك قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
وقول الشافعي قال ابن عمر كذا وقد عرفت ان ما ذكر في تعريف المراسيل
شامل لهذه الانواع وانما خصصت بالذكر لان اهل الحديث يجعلونها انواعا مباينة
مباينة للمراسيل وقد بينا شيئا من كلامهم في صدر المبحث واحتج على اصل الما
لقبول المرسل في مسند الكل يعني في حديث اسنده من عرف من شانه الارسال لاهل
نقل امر لا والحق على اصلهم قبوله لحصول شرطه فصل في الاحتجاج للرادين للارسال
من الراوي لا سماء الرواة بدليل ضعف فيهم وعلى انه نقول بجواز العمل بحديثهم
اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم فاسقاط ذلك من الراوي لعلمه ضعفه وتركه له خيانة
منه وغش فلا يكون عدلا فلا يقبل منه ما اسنده قلنا لا نسلم ان الترك لاسماء
الرواة لاجل الضعف اذ قد يترك للنسيان لاسمه او لايثار الاختصار في المسند
مع ظن العدالة ولما كان بعض التدليس داخلا في الارسال على ما سبق من
تعريفه حسن اتباعه فقال والتدليس يكون اما بتسمية الشيخ المروي عنه بغير
المشهور من اسم او كنية او لقب او نسبة الى قبيلة او بلد او صنعة او نحو ذلك وهذا
النوع تسميه اهل الحديث تدليس الشيوخ او يكون التدليس بسبب اسقاط لبعض السند
وهو نوعان احدهما ما يسميه المحدثون تدليس الاسناد وهو ان يروي الراوي اسم شيخه

الذي سمعه منه ويرتقي الى شيخ شيخه بعن او أن او قال . والثاني ما يسميه
المحدثون تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة عن ضعيف وذلك الثقة
يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الذي سمع من الثقة الاول الضعيف الذي
في السند فيكون رجال الاسناد كله ثقات . وقد اختلف في قبول من شأنه
التدليس فجعل بعض اهل الحديث والفقهاء حديث من دلس تدليس الاسناد او تدليس
التسوية مجروحا وهو اجاز بلفظ الحديث يبين الاتصال
نحو سمعت وحدثنا واخبرنا او بلفظ محتمل كعن وقال واشباههما وجمهورهم
على التفصيل فيقبلون ما رواه بلفظ مبين للاتصال ويردون ما رواه بلفظ محتمل
واما تدليس الشيوخ فقال ابن الصلاح امره اخف ويختلف الحال في كراهته بحسب
الغرض الحامل عليه والصحيح في الجميع ما افاده المتن بقوله فان كانا اي التدليسين
بالتسمية بغير المشهور والاسقاط لضعفه في المسمى بغير اسمه المشهور وفي المسقط
من السند وعرف المدلس بذلك فقبول حديثه فغش منه يجرح به فلا يقبل ذلك
الحديث ولا غيره والا يكن ذلك لاجل النقص الضعف بل لغرض اخر مثل كون
الشيخ اصغر سنا من الراوي او بيان تركه في الرواية عن ذلك الشيخ جماعة من
الاعلام او نحو ذلك فلا ارسال في عدم الجرح به والخلاف في قبوله
مسئلة ذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين والاصوليين الى ان
النقل للحديث بالمعنى جائز للعارف بمواقع الالفاظ واما غيره فلا يجوز منه بالاتفاق
وقيل لا يجوز نقله بالمعنى على الاطلاق بل اذا كان بلفظ مرادف اي بتبديل
كل لفظة بما يرادفها كابدال الاستطاعة بالقدرة والحضر بالجلوس وهو مذهب
الخطيب وقيل لا يجوز مطلقا واليه ذهب ابن سيرين وجماعة من السلف واختاره
ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة واما ما نقل عن مالك من انه كان يمنع من ابدال
الباء بالتاء في تالله وبالله فهو محمول على مبالغته لجواز النقل بالمعنى عنده بالشرط المذكور
واعلم ان هذا الخلاف ليس جاريا في ما تضمنته بطون الكتب اذ لا قائل بانه
لا يجوز ان يغير لفظا من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظا اخر بمعناه وانما رخص
في الرواية بالمعنى من رخص لما كان عليهم من ضبط الالفاظ جميعا والجمود
عليها من الحرج والنصب وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الاوراق
قلنا في الاحتجاج على جواز النقل بالمعنى للعارف انا نقطع انها نقلت عنه عليه السلام

احاديث في وقائع متحدة بالفاظ متعددة مختلفة وكثر ذلك وشاع وذاع
من غير نكير فكان اجماعا على الجواز وقلنا ايضا انه روي عن ابن مسعود
وابي الدرداء وانس رضي الله عنهم انهم كانوا يقولون قال رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم كذا او كما قال وذلك تصريح بعدم ذكر اللفظ بعينه وان
المروي هو المعنى ولم ينكر عليهم احد فكان اجماعا . احتج القائلون بالمذهب
الثاني بانه لا خطأ مع الاتيان باللفظ المرادف واما غيره فانا نقطع باختلاف
العلماء في معاني الالفاظ وتفاوتهم في تنبه بعضهم على ما لا يتنبه له الاخر
فلو جوز ذلك وقدر وقوعه مرتين او ثلاثا ووقع في كل مرة ادنى تغيير حصل
بالتكرار تغيير كثير واختل المقصود بالكلية قلنا ما ذكرتموه صحيح في
غير العارف بمعاني الالفاظ المطلع على دقائقها واسرارها وليس بمتنازع
فيه واما محل النزاع فكما لا نسلم لزوم الخطأ من الاتيان باللفظ المرادف لا يلزم
خطأ يقع من العارف الذي لا يخفى عليه مقاصد الالفاظ . احتج المانع
على الاطلاق بقوله صلى الله عليه وعلى آله نضر الله امرأ الحديث المتقدم قلنا
هذا الحديث ليس فيه دلالة على مطلوبكم لانه لا مأخذ فيه للوجوب وانما فيه الدعاء
لمن حفظه الى ان يبلغه غيره فهو حث له على الاولى وقلنا ايضا في الجواب
القول بالموجب فان ناقل المعنى الذي سمعه يصدق عليه انه مؤد له كما سمع
ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قيل في الاحتجاج للمانع ثانيا لا يؤمن
الخطأ والاخلال بمقصود الحديث اذا جوز النقل بالمعنى للقطع باختلاف العلماء
في معاني الالفاظ كما تقدم قلنا ما ذكرتموه صحيح في غير المتنازع فيه فان الكلام
في الذكي العارف الذي ينقل بالمعنى سواء من غير تغيير اصلا مسئلة
اذا روى احد عن شيخ حديثا لم يذكره الشيخ فاما ان ينكره او لا فان انكر وقال لم
ارو له هذا الحديث فالاتفاق على انه لا يعمل به لان احدهما كاذب قطعا من
غير تعيين ولا يقدح في عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه والمفروض
انهما قد علمت عدالتهما فلا يرتفع بالشك وان لم ينكره بل قال لا ادري ارويته
ام لا فالاكثر انه يعمل به وقد احتج به من اهل الحديث مسلم في صحيحه خلافا
للكرخي من الحنفية واحد الروايتين عن ابن حنبل وهذا معنى قوله نسيان الاصل
رواية الفرع لا يمنعه على الارجح فالاصل الشيخ والفرع الراوي عن الشيخ

وقوله بلا تكذيب يعني من الاصل فقد يتبين به النسيان والتكذيب من الشيخ
وغيره وقد علمت حكمهما وقوله غير قادح يعني في الحديث فيعمل به على الحفاظ و
ذلك لان الراوي عدل غير مكذب فوجب العمل بروايته - وغاية تذكر
الاصل لما رواه ان يكون كرده وجحوده قالوا لو جاز في الرواية لجاز مثله
في الشهادة واللازم باطل للاجماع على انه لا تقبل شهادة الفرع مع نسيان الاصل
والجواب انه لا يلزم ان تقبل في الشهادة ما تقبل في الرواية لان بابها
اضيق من باب الرواية ولذلك اشترط فيها الذكورة والعدد وعدم القرابة
والحجاب ولفظ اشهد دون اعلم ولم يشترط من ذلك شيء في الرواية
مسئلة زيادة احد الرواة العدول اما ان يتحد مجلس سماع صاحبها
وسائر الرواة او يتعدد وحكمها انها مقبولة ان تعدد المجلس اتفاقا لاحتمال ان
يكون النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد ذكر الزيادة في احد المجلسين دون الآخر
واما ان يتحد المجلس فان كان غيره من الرواة في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة
مثلهم عن مثل تلك الزيادة لم تقبل وان كانوا ممن يجوز عليهم الذهول و
الغفلة عن مثلها فالجمهور من المحدثين والاصوليين والفقهاء على انها مقبولة
وهذا معنى قوله وكذا ان اتحد يعني مجلس السماع وجاز ذهول الآخرين
عند الاكثرين وذهب بعض المحدثين واحمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه الى انها لا تقبل والصحيح الاول لانه عدل جازم بالرواية في حكم خبر
فوجب قبول قوله وامتناعهم عن نقل ما نقله لا يمنع من قبوله ولا يقدح في روايته
لجواز وقوع الغفلة منهم عن سماعها وانها قد تقع لطروّ شاغل عن سماعها وفهمها
من الم او وجع او عطش مفرط او سعال او تثاوب او نعاس او فكر في مهم او اشتغال
بحاجة تبيح الخبر او نسيان بعد السماع او غير ذلك قيل في الاحتجاج للرادين
سهو الاكثر والظاهر نسبة الوهم اليه لوحدته ولتعددهم قلنا لا نسلم ظهور
ما ذكرتم من ظهور نسبة الوهم اليه فان الذهول عن المسموع كثير الوقوع لمن يقع
الاشتغال عنه بغيره واما ذهول الانسان فانه مع ما لم يسمع بحيث يجزم بانه
سمعه ولا يتردد فيه فانه بعيد جدا واعلم ان هذا الكلام والخلاف فيما
اذا كانت الزيادة لا تصادم ما رواه الثقات بحيث يتعذر الجمع بينهما الا ان ثم
الزيادة المصادمة الرد وهو ظاهر ومن امثلة محل النزاع قوله صلى الله عليه

وعلى آله جعلت لنا الارض مسجدا وجعلت تربتها طهورا فهذه الزيادة تفرد بها ابو مالك
سعد بن طارق الاشجعي وسائر الروايات جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا فهذا
كله اذا تعدد الرواة وكذلك حكم الراوي الواحد العدل ان اسنده اومرات ووصله
الزيادة اخرى اومرات وقد فرق بعض اهل الحديث في الزيادة اذا كان راويها
راوي الحديث ناقصا وقبلها اذا كان غيره ولا وجه للفرق الا انها على القول بمنع
نقل بعض الخبر والصحيح الجواز كما يجيء قريبا ان شاء الله تعالى وكالزيادة ما اسنده الواحد
العدل والباقون ارسلوه باي وجوه الارسال او رفعه الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله
وسلم والباقون وقفوه على الصحابي وكذلك ما اسنده واحد تارة وارسله
اخرى او رفعه تارة ووقفه اخرى وهذا كحديث ابي الزبير عن جابر قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما القى البحر او جزر عنه فكلوه فلا باس به وما
وجدتموه طافيا فلا تاكلوه وقد رواه الثوري وحماد بن سلمة موقوفا عن جابر وقد
اختلف في حذف بعض الخبر لا يتعلق بالمذكور من ذلك الخبر وذلك حيث يكون
المتروك متميزا عما نقله غير متعلق به بحيث لا يختل البيان ولا يختلف الدلالة فيما نقله
بترك ما تركه والصحيح انه جائز من العالم العارف بمواقع الالفاظ وذلك لان المنقول
والمتروك والحال ما ذكرناه بمنزلة خبرين منفصلين في امرين لا تعلق لاحدهما بالآخر
وهذا مذهب الاكثر من المحدثين وغيرهم وروي عن مجاهد انه قال انقص من الحديث ما
شئت ولا تزد فيه واما الثالث من شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وهو فيما يرجع منها
الى مدلول الحديث ففيه مسائل اربع مسئلة اتفق العلماء على انه يرد
من اخبار الآحاد ما خالف الدليل القاطع من الكتاب والسنة المتواترة او العقل ويقطع
بوضعه وهذا اذا كان ما نقله الآحاد لم يقبل التاويل اما ان امكن تاويله على وجه
لا تصادم الدليل القطعي فهو الواجب صيانة لروايات العدول عن التكذيب واما
مخالفة الصحابي الراوي الذي يرويه فصحح منه ولا يمنع مخالفة الصحابي بسبب ما اعتقد
ناسخا فيه اي فيما رواه وذلك كحمله الظاهر الذي يرويه على خلافه اي خلاف ظاهره فانه
لا يقدح فيه ايضا على الاصح فيهما يعني في النص والظاهر وذلك لانه ربما ترك الظاهر لاجتهاد
ولا يلزمنا اجتهاده وربما يظن غير الناسخ ناسخا فيترك النص مع ان الواجب اتباعه و
لهذا قال الشافعي رحمه الله كيف اترك الحديث لقول قوم لو عاصرتهم لحاججتهم
بالحديث وذهب بعض الحنفية الى وجوب العمل بتاويل الراوي وتخصيصه ولذلك
جعلوا رواية ابي هريرة في غسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا على الندب لان ابا هريرة كان
يقتصر على الثلاث وقال الامدي اما ان يحتمل الظن بالراوي او لا وعلى الاول يجب

الحمل على ما حمله وعلى الثاني يمتنع العمل بروايته • والجواب انهم ان ارادوا
باتيان الظن به اعتقاد ان ما حمله عليه هو المراد فلا نسلم انه لو لم يجز الظن هكذا
امتنع العمل لانه يجوز الظن به لغير ذلك بان يتفق حاله مترددة من خطأ في الاجتهاد
والاحتمال من الدليل وبين ان يكون ماخذه من دليل رآه حجة دون غيره من المجتهدين
كما عرف من مخالفة مالك لخبر خيار المجلس بادعاه من اجماع اهل المدينة على خلافه وبين
نسيان لما رواه او لغير ذلك مما لا يقدح في عدالته • وان ارادوا ان اتيان الظن
به يجوز كون المراد ما حمل عليه فذلك لا يقتضي وجوبه • قالوا انا نتابع الصحابي لمشاهدته
صلى الله عليه وعلى آله وسلم اعرف بمقاصده قلنا الاجتهاد فيهم تابع والخطأ عليهم جائز فلا
يخالف باقوالهم وافعالهم ظاهر السنة • وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الى انه ان امكن معرفته وجه لمذهب الصحابي في الاجتهاد والا وجب العمل بمذهبه
وذلك لانه لا يخالف الظاهر من دينه فاذا لم يكن فيما يعرفه من النصوص ووجوه الاجتهاد
ما يقتضي ذلك انا ندرك علمنا انه علم بالضرورة قصد النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او اطلع
على نص جلي لا مساغ للاجتهاد فيه ولا يجوز ان يجوز عليه كون تاويله من ظاهر محتمل لان
الظاهر من دينه منع من ان لا يستعمل الحديث المجمل لانه لا يامن ان يكون اجتهاده غير فيه
خلاف اجتهاده • وهذا الاستدلال لا قرار لما عرفت من الاحتمالات ولو سلم لزم مثله
في اخبار التابعين والمجتهدين لانا لم نقل به • واذا روى الصحابي حديثا مجملا لا ظاهر له وحمله
على وجه من الوجوه المحتملة فقول الظاهر حمله للمجمل الواجب حمله عليه القرينة معينة
له قال بعض الاصوليين ولا نعرف خلافا في وجوب حمل الخبر المجمل على ما حمله عليه الراوي
وذلك انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا ينطق بالمجمل و تخليه عن البيان بقول او فعل والصحابي
المشاهد اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه اللهم الا ان يظهر للمجتهد وجه راجح
يوجب تعيين غير ذلك الاحتمال فانه يجب عليه اتباعه **مسئلة** اختلف
في حكم خبر الواحد اذا ورد فيما تعم به البلوى اي فيما تمس اليه الحاجة في عموم الاحوال
وذلك كالوضوء من مس الذكر فانه روي عن بسرة بنت صفوان ان النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم قال من مس ذكره فليتوضأ اخرجه مالك واحمد وابو داود والترمذي والنسائي
وابن ماجه والحاكم وصححه • مقبول وهو قول الاكثر خلافا لبعض الحنفية كالشيخ
ابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري لنا عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار
الآحاد ولنا ايضا قبول الامة له في تفاصيل الصلوة وغيرها من سائر التكاليف احتج
المخالفون بان العادة تقضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولما لم يتواتر
علم كذبه والجواب لا نسلم قضاء العادة بتواتره لما علم من عمل الامة بها في جميع
الاحكام الشرعية قالوا لو صح العمل بها لوجب عليه ان يلقيها الى عدد التواتر لئلا
يودي الى بطلان صلوة اكثر الناس قلنا لا نسلم الوجوب وابطال الصلوة يكون فيمن
بلغه خاصة قال الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله كل شرط تفسد الصلوة بفقده كان مما
يجب ظهور نقله كالعبادات التي ظهر نقلها ظهور نقل الصلوة وما يعرض فيها وليس بشرط

[illegible] صح

كتحريم الكلام في الصلوة لا يجب نقله عاما ولا يجب شياع نقل صفة المفروض
تواترا كوجوب الوتر ولا شياع نقل الوضوء من الرعاف ولا الوضوء من القهقهة
لان ذلك ليس مما تعم به البلوى لندرتهما • ويرد عليه ان وجوب الوتر مما تعم به
البلوى ولم يتواتر النقل بوجوبه وتواتر نقل الوتر غير مفيد لان عموم
البلوى بوجوبه وهو لم يتواتر وان القيء والرعاف في الصلوة مما تعم به البلوى
وكون مس الذكر اعم منهما لا يبطل عمومهما **مسئلة** اختلف في اخبار
الآحاد اذا وردت فيما يوجب حدا او قصاصا او مقدارا كابتداء النصب
والكفارات فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي رحمه الله واكثر الحنفية
الى انه لا يقبل فيها خبر الواحد وهو عند الاكثر مقبول في الحدود والمقادير
ونحوها وذلك لما تقدم من عموم الدليل الدال على وجوب العمل باخبار الآحاد قيل
في الاحتجاج لمذهب المانعين خبر الواحد يحتمل الكذب ولو على جهة السهو
والغلط وحينئذ يكون الاحتمال شبهة وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم انه قال ادرؤا الحدود بالشبهات اخرجه ابن عدي عن ابن عباس
مرفوعا • وقد روي عن ابن مسعود موقوفا • وعن عمر بن عبد العزيز مثلا فوجب
ان لا يثبت بالواحد اصلا وايضا في شرع الحدود والمقادير تقدير لا يعقل معناه
فلا يثبت بطريق الظن كاعداد الركعات قلنا في الجواب عن الاول كون الاحتمال
شبهة ممنوع بل لا شبهة مع الحديث الصحيح وان قام الاحتمال كما في الشهادة
وظاهر الكتاب فان احتمال الكذب في الشهادة وارادة خلاف الظاهر
في ظاهر الكتاب قائم ولم يعد شبهة قالوا انا لم نعتبر الشبهة في الشهادات
لدلالة النص القطعي على العمل بها قلنا كذلك ايضا لا عبرة بالشبهة بعد
ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية قيل في الاحتجاج
لمذهب المانعين ايضا لو ثبت بها المقادير كالحدود وابتداء النصب والكفارات
لثبت بالقياس واللازم باطل فلان اثباتها حينئذ قيام الاحتمال اثبات بالظن
وهو حاصل بالقياس واما بطلان اللازم فلقوة احتمال الخطأ فيه قلنا
لزوم ثبوتها بالقياس ملتزم كما يجيء في القياس ان شاء الله تعالى ولو سلم عدم ثبوتها
بالقياس فلا نسلم الملازمة لامكان الفرق بان احتمال الخطأ في القياس اقوى كما
يجيء ان شاء الله تعالى وبان المقادير لا يعقل معناها والقياس يفتقر الى تعقل المعنى

اما الملازمة صح

مسألة اذا تعارض الخبر والقياس فان امكن تخصيص احدهما بالآخر او تأويل احدهما دون الآخر وجب التخصيص والتأويل جمعاً بين الدليلين وان لم يمكن الجمع بينهما بوجه فقد اختلف العلماء في المقدم منهما فقال الاكثر من الناس كائمتنا عليهم السلام واحمد والشافعي واكثر اصحابه وابي الحسن الكرخي وابي عبد الله البصري واكثر الحنفية ان مخالف القياس من كل وجه مقدم على القياس فلا يعمل بالقياس معه وقيل المقدم عند التعارض القياس وهو مذهب مالك واصحابه وقيل محل اجتهاد فان غلب على ظن المجتهد ان الخبر اولى قدمه وان غلب على ظنه ان القياس اولى قدمه وهذا اختاره ابو الحسين عن بعض الاصوليين واعتمده بعض اصحابنا واختاره الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وقيل وهو اختيار ابي الحسين البصري ان ثبتت العلة بقطعي اي ان كانت العلة الجامعة في القياس منصوصاً عليها بنص قطعي فالقياس مقدم مصيراً منه الى ان النص على العلة كالنص على حكمها فيكون قطعياً والخبر مظنون وقد يمنع ذلك باستلزام القطع بالعلة للقطع بالحكم ولذلك انكره منكرو القياس ولو سلم فانما يتم اذا كان وجودها في الفرع مقطوعاً به وظاهر الدعوى العموم فلا يطابقها الدليل وان لم تكن علة القياس منصوصاً عليها بقطعي فاما ان تكون منصوصة بظني او مستنبطة وعلى التقديرين فحكم الاصل اما ان يكون ثابتاً بدليل قطعي او لا فان كان الاصل قطعياً اي ثابت الحكم بدليل قطعي فالاجتهاد يجب الرجوع اليه فان قوي عند المجتهد امارة القياس وكانت تزيد عنده في القوة على عدالة الراوي وضبطه وجب المصير الى القياس وان كان ضبط الراوي وعدالته تزيد عند المجتهد على قوة امارة القياس وجب المصير الى الخبر والا يثبت حكم الاصل بقطعي بل بظني فالخبر مقدم على القياس نظراً منه في المنصوصة بظني الى استواء النصين في الظن واختصاص خبر الواحد بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة واما في المستنبطة فلما يجيء من احتمال الخطأ في كون العلة مستنبطة اكثر منه في خبر الواحد وقيل وهو اختيار ابن الحاجب ان ثبتت العلة الجامعة في القياس لا بنص راجح على الخبر سواء ثبتت بنص مساوٍ للخبر في القوة او بنص مرجوح او بالاستنباط فالخبر مقدم على القياس وان لم يكن الامر كذلك بل ثبتت بنص راجح على الخبر سواء كان حكم القياس قطعياً او ظنياً فاما ان يكون

وجودها

صواب النقض

وجودها في الفرع قطعياً او لا فان وجدت في الفرع قطعياً فالقياس مقدم والا يوجد فيه قطعاً بل ظناً فالوقف اصح الاولون وهم القائلون بتقديم الخبر على الاطلاق بانه شاع في الصحابة ترك الاجتهاد والعمل بالخبر فمن ذلك ترك عمر القياس لخبر حمل بن مالك في ايجاب الغرة في الجنين لقوله فيه لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه برأينا اي بالقياس وترك القياس ايضاً في تفريق دية الاصابع على قدر منافعها الى خبر عمرو بن حزم كما تقدم وما كان يراه من عدم توريث الزوجة من دية زوجها الى خبر الضحاك وقد سبق ايضاً وترك ابو بكر رأيه في حرمان الجدة الى خبر المغيرة ومحمد بن مسلمة وروي ان عمر لما جاءه قاضي دمشق قال له كيف تقضي قال بكتاب الله قال فاذا جاءك ما ليس في كتاب الله قال اقضي بسنة رسول الله قال فاذا جاءك ما ليس بسنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال اجتهد رأيي واؤامر جلسائي فقال له عمر احسنت وروي عن عمر ايضاً انه لما بعث شريحاً على قضاء الكوفة قال انظر ما تبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه احداً وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه السنة وما لم يتبين لك في السنة فاجتهد فيه رأيك وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من عرض له قضاء فليقض بما في كتاب الله فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فان اتاه امر ليس في كتاب الله فليقض فيه بما قضى به الصالحون فان اتاه امر ليس في كتاب الله ولم يقض فيه رسول الله ولم يقض فيه الصالحون فليجتهد رأيه

لعله اراد الاجماع

والآثار في ذلك كثيرة تشهد بها كتب السير ثم انه شاع في الصحابة من غير تخصيص الرجوع من الاجتهاد الى الخبر والتصريح منهم بتقديم الخبر على القياس وتكرر من غير نكير من احد فكان اجماعاً واعترض هذا الاستدلال بانه رد بعض الصحابة الخبر بالقياس في ذلك رد ابن عباس خبر ابي هريرة وهو قوله توضؤوا مما مست النار وقوله له لا نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ بما عنه نتوضأ ورد ايضاً هو وعائشة خبر ابي هريرة اذا استيقظ احدكم من منامه فلا يدخل يده في الاناء حتى يغسلها فانه لا يدري اين باتت يده منه وقالا قبل ان يغسلها فما لا كيف نصنع بالمهراس اذا كان فيه ولم ندخل فيه اليد والجواب ان رد بعضهم الخبر كما ذكره لا لا يرجع الى الرواية لارتياب فيه اما لعدم ضبط او غيره فقد صرح كثير من الصحابة بالارتياب في كثير من الاخبار وقد اشرنا الى طرف من ذلك فيما سبق على ان الحديث

الاول قد روي خلافه ولعل ابن عباس قد علم انه منسوخ واحتج الاولون

ثانيا بانه لو لم يجب تقديم الخبر على القياس لما اقر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اجتهادا

عليه لكنه اقر عليه معاذا واجتهادا وذلك لم يثبت معاذ المتلقي بالقبول وسيجي ان شاء الله تعالى

واحتجوا ثالثا بقوله انه اي خبر الواحد اصل للقياس ومستقل بنفسه في افادة

الحكم كنص الكتاب والسنة المقطوع بها والقياس فرع للخبر الاحادي كما هو فرع

لنص الكتاب والسنة المتواترة غير مستقل بنفسه في افادة حكم فلو قدم القياس

على الخبر لكان تقديما للفرع على الاصل وهو باطل واحتجوا رابعا بقوله

لانه مقدمات اي الخبر لانه يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر

والقياس مجتهد فيه امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف

الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه

في الفرع وهذا اذا لم يكن الاصل خبرا احاديا والا وجب الاجتهاد في الامور

الستة مع الامرين المذكورين في الخبر فلو قدم القياس على الخبر لقدم الاضعف وهو

باطل اجماعا وذلك لان ما يجتهد فيه في مواضع اكثر فاحتمال الخطا فيه اقوى والظن

الحاصل اضعف وعورض بان الاحتمال في القياس اقل فكان اولى وذلك لان

الخبر يحتمل باعتبار العدالة الكذب الراوي وفسقه وكفره وخطاه وباعتبار

الدلالة التجوز والاضمار والاشتراك والتخصيص وباعتبار حكمه النسخ والقياس

لا يحتمل شيئا من ذلك واجيب بان الاحتمال الا باعتبار العدالة والدلالة

والحكم بعيد جدا فلا يمتنع الظهور على ان قولهم والقياس لا يحتمل شيئا من ذلك

مبني على ما سيجي ان شاء الله تعالى من ان القياس لا ينسخ ولا ينسخ به وفيه خلاف وتفصيل

ستعرفه ان شاء الله تعالى وايضا فياتي مثله في القياس اذا كان اصله خبرا احاديا وما

لا فيحتمل فيقدم القياس مطلقا وابو الحسين وابن الحاجب يعتبران العلة اذا

ثبتت علته بنص قاطع او راجح على الخبر وان كان حكم اصله ظنيا ثابتا بخبر احادي

هذا ما تمسك به القائلون بتقديم الخبر على القياس على الاطلاق وما يرد عنه ودونه

متمسكات باقي الاقوال مما ذكرناه استدلالا واعتراضا اما القائلون بتقديم

القياس على الاطلاق فيتمسكون بما عورض به الدليل الاول والدليل الرابع ومكون

المعارضة دليلا والدليل معارضة واما القائل بانها اجتهادية فمدعى استظهار

المعترض من الجانبين واما المفصلون فياخذون فيما تقدم فيه الخبر بما احتج

به للاولين وفيما تقدم فيه القياس بما احتج به لمالك وفيما يجعلونه محل اجتهاد

او توقف بما ذكرناه لمن يقول انها اجتهادية على الاطلاق على ان لابي الحسين

توجيها قد اشرنا اليه في اثنا تقرير مذهبه ولابن الحاجب توجيها حاصله الاخذ

بادلة الاولين فيما تقدم فيه الخبر واما تقديم ما تقدم فيه القياس وهو حيث تكون

العلة ثابتة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع قطعيا فوجهه الرجوع

الى تعارض الخبرين وقد علم الراجح فوجب تقديمه واما التوقف فيما

يتوقف فيه وهو حيث تثبت العلة بنص راجح على الخبر ووجودها في الفرع

ظني فوجهه الرجوع الى تعارض الترجيحين ترجح خبر القياس كما مر والمعروض

وترجح الخبر المعارض لقلة المقدمات فيه

الباب الثاني من ابواب المقصد الرابع وهو اول ابواب النوع

الثاني منه في الاوامر والنواهي الامر والنهي وزنهما فعل وغالب

جمعه على افعل وفعول لكنه جاء جمعهما على هذه الصيغة على خلاف القياس

قال الجوهري امر به يكن امرا والجمع الاوامر فقيل جمع الامر على خلاف

القياس فرقا بينه وبين الامر بمعنى الحال فانه يجمع على فعول وحمل عليه النهي

فجمع كجمعه وقيل في تاويله ان الامر جمع على قياسه وهو افعل ثم جمع على فاعل

كما قيل في اكالب وهذا الابنا في نواو فان النون فاء الكلمة لكن جمع بهذا

الجمع للمجانسة واي في اللغة كثير وقيل انه يصدق على الصيغة انها امرة و

ناهية فيكون جمعا لهما جاريا على القياس وهذا افضل عقبه للاوامر

فنقال لفظ الامر الذي هو الف ميم را مختلف في معناه فالمختار انه

حقيقة في القول الدال على طلب الفعل استعلاء للتبادر

عند الاطلاق والتبادر علامة الحقيقة فالقول كالجنس لا يدخل فيه اللفظ

المهمل ولا الطلب الا شارة والقرائن لانهما ليسا قولا وقوله الدال اي يخرج

الاخبار كقولك انا طالب منك كذا او موجب عليك كذا والمفردات لانها ليست

قولا عند غير المنطقيين وقوله الدال على طلب الفعل يخرج النهي لانه دال

على طلب الترك لا الفعل والترك غير فعل على الاصح وقوله استعلاء يخرج

الالتماس والدعا فانهما لا يسميان امرا الا ان من قال لغيره افعل لي على سبيل التضرع

اليه والتذلل والالتماس لا يسمى امرا له وان كانا على رتبة من المخاطب

وتقع اول الجمع ... وامر ...

قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء عليه يسمى امراً له وان كان
ادنى منه رتبة ولهذا يصفون من هذا سبيله بالجهل والحمق من حيث أمر من
هو اعلى منه رتبة منه فيبطل اشتراط العلو كما هو راي جمهور المعتزلة وغيرهم
واشتراطه مع الاستعلاء كما هو راي بعضهم وعدم اشتراطهما كما هو راي
الاشعري واكثر اتباعه واحتجاجهم على عدم الاستعلاء بقوله تعالى حكاية
عن فرعون فماذا تأمرون مدفوع بانه مجاز لقطع بان الطلب على سبيل التضرع
او التساوي لا يسمى امراً ولا يوصف فاعله بكونه امراً وثبت اشتراط الاستعلاء
وجيه كما هو راي ائمتنا عليهم السلام وابي الحسين البصري وابي اسحق الشيرازي
وابن الحاجب واكثر المتاخرين ونقله صاحب الملخص عن اهل اللغة وجمهور اهل
العلم واحتاره واشترط بعض اصحابنا مع الاستعلاء التحتم بناء على ان الامر حقيقة
في الوجوب والاولى اسقاطه لان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو
مسمى الامر الذي هو صيغة افعل وكلامنا الآن في لفظ الامر لا في مسماه فهما
مسألتان مختلفتان وقد اورد على هذا التعريف النهي وهو بناء على ان الترك فعل
والمختار خلافه كما سبقت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فما ذكرناه من ان
الامر حقيقة فيه متفق عليه وانما الخلاف في انه هل له معنى اخر غير ما ذكرناه و
يطلق عليه حقيقة ام لا فالمختار وعليه اكثر الناس انه مجاز فيما عداه لما ذكرنا
من التبادر عند الاطلاق ولانا لم نلخط على المجاز اذا دار بينه وبين الاشتراك
اولى وقيل بانه مشترك بين ذلك المعنى الذي عرفته وبين الشأن نحو انه
ورآء الموت أمر اعظيما والغرض والداعي نحو لامر ما جدع قصير انفه
لغرض وداع والصفة اما كقولهم لا بد من امر لاجله كان الجسم متحركا اي معنى
يؤثر فيه وهذا قول الامام يحيى بن حمزة عليه السلام وابي الحسين البصري وابي
الحسن الرصاص قالوا وانما كان حقيقة التردد فيها اي في هذه المعاني الاربعة
عند الاطلاق للفظ الامر فلا يسبق شيء الى الفهم ورد بالمنع لما ذكروه اذ لا
شك في تبادر المعنى المتفق عليه كما حققناه وقيل انه مشترك بين الثلاثة الاول
من المعاني الاربعة وهو قول صاحب الجوهرة ونسبه الى الامام المنصور بالله عبد الله
بن حمزة عليهم اخذا من كلامه عليهم في صفوة الاختيار حيث قال بعد ان حكى كلام
من يقول انه حقيقة في الاربعة المعاني وهذا ابعد عند من يعلم المعنى المؤثر

في ثبوت حال الجسم واما من لا يعلم ذلك فهو لا يخطر بباله عند اطلاق اللفظ
فضلا عن سبقه اليه حتى يجب الاشتراك وحجة هؤلاء اما على كونه حقيقة
في الثلاثة المعاني فلما ذكرناه من حجة اهل هذا القول الثاني واما على كونه غير
موضوع للمعنى الرابع فذلك لاختصاص الرابع بالعقلاء كما ذكره الامام المنصور
بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام وقيل انه مشترك بين القول الانشائي المتفق عليه
والفعل نحو قوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله على بعض التفاسير وهذا
قول الشافعية وذلك للاطلاق للفظ الامر فيهما والاصل فيه الحقيقة
قلنا اطلاقه على الفعل مجاز لان المجاز اقرب من الاشتراك كما تقدم
بعد سبق منع من المصير الى الاصل المذكور على انه لو كان حقيقة في الفعل لوجب ان
للفاعل منه اسم الفاعل وان يطرد في كل فعل فيقال للمخصف نعله والحلب
شاته انه فعل امراً او لا قائل به مسألة اختلف في الامر هل له بكونه امراً
صفة زائدة يتميز بها عن غيره من التهديد وغيره اولا وهكذا سائر انحاء
الكلام من النهي والخبر والاستخبار والعرض والتمني ونحو ذلك مع الاتفاق
على انه لا بد له من مميز وحينئذ يتميز عن غيره بامر ثلاثة اشياء اما بارادة المأمور
به لان التهديد مثلا لا يريد ما تناولته الصيغة بخلاف الامر واما بكونه امرا
يعني يتميز الامر عن غيره بصفة هي كونه امرا لاستواء الصيغة فيه وفي التهديد
فلا بد من امر زائد عليها واذا كان المميز صفة فلا بد من مؤثر فيها فهو
احد ثلاثة اشيا اما نفس الامر وهو المراد بقوله لذاته اي لذات الامر الذي هو
الصيغة او ارادة كونه امراً او ارادة المأمور به وما عدا هذه الاحتمالات
الثلاثة لم يقل به احد والثالث مما يحتمل ان يكون مميزا للامر عن غيره قوله
واما بالوضع الحاصل من واضع اللغات فان من عرف الوضع ميز بين معاني
الالفاظ نطقا اذا عرفت ذلك فقد قال بكل من هذه الاحتمالات
قائل وقد استوفاها المتن بقوله قيل الاول وهو انه يتميز عن غيره بارادة المأمور
به ولا صفة له من كونه امراً ولا للخبر بكونه خبرا وكذا سائر انحاء الكلام
وهذا قول الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزة والامام يحيى بن حمزة وابي الحسين
البصري وابن الملاحمي وغيرهم ووجهه ان كلما رجع الى الصيغة او الى
محلها او الى الامر او المأمور به مقتض بالتهديد مما خلا

اذادة المامور به فاعتت في التمييز ولا وجه لاثبات حكم لها يكونها امرا
اذ لا طريق اليه. والجواب ان هذه الارادة اما ان تكون
مثل ان يتناول المراد صيغة الامر او معه او بعده وعلى كل تقدير
لا اختصاص لتلك الارادة بتلك الصيغة فلا تمييز بيان ذلك ان الامر
ان اراد المامور به قبلنا ولها اياه فلا محاله تجمع بينهما لان الارادة
معه وقع المقصد به قبل وجودها على سوا فلا تخصيص لها بايهما فلا
تمييز وهو ظاهر وهكذا ان ارادة بعد تناولها اياه مع لزوم فساد اخر
وهو المدود بيانه ان مصير الصيغة امرا يتوقف على الارادة لان
التمييز انما حصل بها والمفروض تاخرها وان ارادة معها فلا اختصاص
ايضا والالزم ان لو اورد صيغة خبرية عند ارادة لفعل ان تصح من غير ان
يكون امرا وان قيل يحتاج مع ذلك الى ان يريد بالصيغة الطلب لم يكن تلك
كافية في التمييز مع انه يلزم عليه ان يكون انا طالب منك كذا صيغة امر
ولابي الحسين كلام طويل في المعتمد بالغ فيه نصرة مذهبه وقيل
بالثاني وهو ان للامر بكونه امرا صفة لذاته وهكذا الخبر له بكونه
خبرا صفة لذاته وهكذا سائر انواع الكلام تحصل لها صفات ذاتية
كالجوهرية للجوهر وهذا قول ابي القسم البلخي واتباعه ويرد عليه انه لو كان
كذلك لم يخرج الصيغة عن كونها امرا فكون المهدد به امرا وايضا لو كان
كذلك لكانت الصيغة امرا قبل الوضع والكل ظاهر البطلان وقيل
بالثالث وهو انه يتميز عن غيره بصفة هي كونه امرا والموثر فيه ارادة
الامر لكونه امرا وهذا قول الاشعرية على ما نسبه اليهم الامام المهدي
عليه السلام وغيره من اصحابنا لكنه لم يوجد في كتبهم الاصولية نسبته ولم
يشتهر عنهم الا القول بان الامر بالشي لا يستلزم ارادته وقد صح
ذلك الامام يحيى بن حمزة عليه السلام في معياره لانه جعل المخالف في
هذه المسئلة فريقين فالفريق الاول يكرون حاجة الامر الى الارادة
ولهم مذهبان

احدهما ان يكون امرا لذاته وهو قول الكعبي واصحابه من معتزلة بغداد
وثانيهما ان يكون امرا بالصيغة المخصوصة وهو قول بعض الفقها والفريق
الثاني وهم القائلون باحتياج الامر الى الارادة لهم مذهبان ايضا احدهما ان له
بكونه امرا حالا وحكما وهو قول الجماهير من المعتزلة الا ان منهم من يقول يكون
بارادات ثلاث ارادة حدوث الصيغة وارادة كونها امرا وارادة المامور به
وهذا راي ابي علي الجبائي واتباعه ومنهم من يقتصر على ارادتي ارادة
حدوث الصيغة امرا وارادة المامور به وهذا راي ابي هاشم واتباعه المذهب
الثاني قول من ذهب الى انه ليس للامر بكونه امرا حال الا ان منهم من يشترط الارادة
كونه امرا وهذا هو مذهب الاشعرية كالجويني والغزالي وابن الخطيب الرازي
ومنهم من يشترط ارادة المامور به وهذا هو مذهب ابي الحسين البصري ومحمود
بن الملاحمي واختيار المنصور بالله عليهم وهذا تصريح بان الاشاعرة يوافقون ابا الحسين
ومن معه في نفي ان يكون للامر بكونه امرا حال. اذا عرفت ذلك فوجه ما ذهب اليه
الاشاعرة ان صحت الرواية عنهم انه قد ثبت ان الامر لا بد فيه من الصيغة المخصوصة
والاستعلاء والارادة وكونه مبتدا ولا يصح ان يؤثر بعض ذلك لانه مع الامر
والمهدد به على سواء فلم يبق الا ان يكون راجعا الى ما لا بد منه في الامر ويعتبر منها
الارادة وكونه مبتدا اما عداهما من الصيغة وغيرها لا يصلح لكونه مع الامر والمهدد
على سواء واذا كان كذلك فالمراد بالارادة ارادة كون الصيغة امرا لاجل ذلك
في التمييز بين الامر والمهدد به ولان الامر كالخبر اذ هما قسمان من اقسام الكلام
فكما ان الخبر يكون خبرا بالارادة لكونه خبرا بالاتفاق كذلك الامر والا يكن المراد ذلك
فلا محالة يكون المراد ارادة المامور به لتعين المؤثر في الارادة كما حققناه واذا
كان هو المراد لزم القول الرابع ومن ابطاله ان الله امر الكافر بالطاعات ولا
يريدها منه اما كونه مامورا بالطاعات فضروري في التصديق والاسلام ومحاسن
سائر الطاعات واما كونه لا يريد وقوعها منه فلوجهين اما الاول فلانه لو اراد
الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من
العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله ويحصل مراد الكافر والعاصي فلزم ان يكون الله
مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل لزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف
ارادته تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك ومن فيه من عباده واما الثاني

لانه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فلو آمن لزم منه انقلاب علمه جهلا وهو محال والمفضي الى المحال محال فايمانه محال والله تعالى عالم بكونه محالا والعالم بكون الشيء محالا لا يريده بالاتفاق فثبت ان الله تعالى لا يريد الايمان من الكافر وكذا سائر الطاعات [illegible] عصيانه وذلك حيث انكر السلطان ضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد يدعي مخالفة العبد له في اوامره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ويشاهد السلطان عصيانه له ويريد انتفاء ذلك عليه ويتخلص من الهلاك والثالث قصة ابرهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ولم يرد منه لنسخه قبل مضي مدة الامتثال والرابع الثانية وهو بطلان القول التابع وما ذكروه من الوجوه لبطلان الاول غير تام اما الاول وهو امر الكافر بالطاعة والمراد منه الكفر فان فيه ارادة القبيح وترك ارادة الحسن وانه قبيح عقلا فلا يصدر منه تعالى كما تقرر في موضعه وما ذكروه من لزوم كونه مغلوبا في الكافر والعاصي فلانا نبين انما يتم لو اراد الايمان منهم على انه حاصل طوعا او كرها لكن المعلوم ضرورة انه لم يرد الا ايقاعهما منهم بالاختيار وارادتهم وحينئذ لا تخلو [illegible] مع ارادته بالاختيار ورعيتهم على انه قد وقع الاتفاق بيننا وبينهم على ان الكفر والعصيان مسخط لله تعالى واقع على خلاف رضاه واذا وقع خلاف رضاه وفي سخطه كثيرا كما قال تعالى في قوم نوح وما آمن معه الا قليل ولا استبعاد فيه فلا استبعاد فيما ذهبنا اليه نعم لا يمكن ان يقع خلاف ارادته المتعلقة بالامر بالتكوين كما دل عليه قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وهو غير المتنازع فيه وقولهم انه لا يصبر على ذلك رئيس فرقة من عباده جوابه انه لا يحسن من الرئيس ان يريد مثلا دخول داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا بل لا يمكنه الا ذلك لان دخولهم كرها واضطرارا خلاف مراده والله تعالى قد اعد للعصاة من العقاب ما اعد وما ذكروه من امتناع ايمان الكافر واستحالته بالنظر الى المحال انما يتم لو كان علمه تعالى سابقا الى متعلقه وموجبا له لكنه ممنوع للاتفاق على ان افعاله تعالى اختيارية ولو كان الامر على ما زعموا لكانت افعاله تعالى غير اختيارية وهو خلاف ما اجمع عليه الفريقان والحق ان العلم تابع للمعلوم لا علة موجبة

عن [illegible] اصل [illegible] والغير [illegible] راجع العقيدة

وحينئذ لا امتناع في تحقق [illegible] فان قيل كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فالجواب انا لا نعني بالتابع هنا المتأخر عنه زمانا او المستفاد منه حتى يلزم تأخره عنه زمانا او ذاتا ليلزم الدور بل نريد ان العلم والمعلوم متطابقان والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عنه ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال علمت زيدا شريرا لانه في نفسه شرير ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا وذلك لا يختلف بتأخر وجود المعلوم عن وجود العلم وتقدمه عليه فانه سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لان الامر كذلك لا ان الامر بالعكس على انا نعلم بالضرورة صدور افعالنا باختيارنا والله تعالى عالم بذلك فوجب ان تكون اختيارية وما ذكروه يمنع ان تكون افعالنا اختيارية فيتعارض الدليلان واما الثاني فلا نسلم ان امر السيد لعبده في الصورة التي ذكروها امر حقيقي بل هو ايهام انه امر بدليل ان العبد له ان يقول لولا انك تكرهه لفعلته فيعذره حينئذ العقلاء ولا ينسبونه الى مخالفته لما صورته صورة الامر واما الثالث وهو ما احتجوا به من قصة ابرهيم عليه السلام فجوابه انه يحتمل ان يكون المراد افعل ما تؤمر في المستقبل ولم يكن ثمة امر وذلك لانه قد رأى في المنام انه يؤمر ولم يؤمر بعد فحمل ما تؤمر على ما امرت فكأنه اخذ المدية واضجع ابنه وانتظر الامر فلم يؤمر بل جاءه الفداء كما كان يتوقعه من الامر بالذبح وقوله تعالى ان هذا لهو البلاء المبين لا يمنع ما ذكرناه لان اضجاع ابنه واخذ المدية مع غلبة الظن بانه يؤمر بالذبح بلاء عظيم سلمنا انه امر بالمقدمات يعني سلمنا ان ابراهيم عليه السلام قد امر فلا نسلم انه امر بالذبح بل امر بمقدماته من الاضجاع وتحديد المدية ونحو ذلك والانتظار لما يترتب عليها من ذبح او غيره ومثل هذا الانتظار بلاء يحسن معه الفداء سلمنا انه وقع الامر بالذبح لا بمقدماته فلا نسلم انه غير مراد بل هو مراد ونسخ بعد التمكن من فعله وذلك جائز بالاجماع وانما الممتنع من النسخ عندنا انما هو قبل التمكن من فعل المنسوخ لا تعلق

رحمه الله تعالى وهو الرابع وهو
التكليف بمستقبل الاوقات كما يجي ان شاء الله تعالى قال المؤثر فيها هو ارادة المامور به
ان الامر يتميز عن غيره بصفة بها يكونه امرا قال المؤثر فيها هو ارادة المامور به
اما ان له بكونه امرا صفة فهو قول الجماهير من المعتزلة لانهم يقولون ان لكل
نوع من انواع الكلام حالا وحكما فللامر بكونه امرا حال وللنهي بكونه
نهيا حال وللخبر بكونه خبرا حال الى غير ذلك ومنهم من ذهب الى
التفصيل فقال ان للخبر بكونه خبرا حال بخلاف الامر وهو قول الشيخ الحسن
الرصاص ولعل سائر انواع الكلام عنده حكمها حكم الخبر اذ طريقه اليها لا له
في ذلك واحدة اما النهي فانه عنده كالامر وان كان قد روي عنه ان سائر ضروب
الكلام كالامر واما ابو هاشم فمقتضى كلامه انه لا يثبت للامر بكونه امرا
حالا ولا يعرف ما يقول فيما سواه كذا حكاه عنه الدواري رحمه الله في موضعه
وروايه الامام يحيى عليه السلام عنه تخالف هذه الرواية واما ان المؤثر فيها ارادة المامور
به فهو قول البصريين من المعتزلة كما رواه عنهم الامام المهدي عليه السلام وصاحب الجوهرة
وغيرهما قال الامام المهدي عليه السلام والتحقيق ان المؤثر في ايجاد الصيغة
على صفة الطلبية هو القادرية لكن القادرية انما اوقعت الصيغة على صفة الطلبية
لاجل ارادة المطلوب اذ لو لم يرد المطلوب لم تؤثر القادرية في ايقاعه على
صفة الطلبية فلما كانت الارادة هي التي تصرف تاثير القادرية الى وجه دون
وجه وصفناها بانها هي المؤثرة في ايقاع الفعل على وجوه مختلفة وان المؤثر في
الايقاع انما هو القادرية في التحقيق هذا كلام اصحابنا في هذا المقام ولا يخفى على
المصنف ما فيه من التعسف والتكلف والحق والواضح كاف في تمييز الامر
عن غيره كما في سائر الموضوعات فان من علم بوضع لفظ اذا ورد عليه ذلك اللفظ
من حكيم علم انه مراد به معناه الحقيقي الا ان يصرف عنه صارف من القرائن وان كان
يشترط فالنية المقترنة لا لما ذكروه من الاحوال الثابتة التي في اثباتها الخفاء وهذا
قول الرازي وحكى عليه قول الكعبي لانه قال لا يحتاج مع ذلك الى ارادة اخرى و
هو الحق الاتفاق على ان صيغة الامر موضوعة للطلب معنى ما اشتقت هي منه
وطلبه لا يعقل من دون ارادته ولا يحتاج مع ذلك الى اثبات الحال ومن كلام
ابي الحسن البصري ما يقضي بان هذا اختيار لانه قال في المعتمد وعندنا ان هذه
الصيغة جعلت في اللغة طلبا للفعل فاذا بان لنا انه لا معنى لكونها طلبا للفعل

الا ان المتكلم بها قد اراده وانه غرضه علمنا بذلك الارادة عند علمنا
بالصيغة ثم انه لا يلزم ما ذكروه الموزعون بيانه من وجهين احدهما ان العلم بكون
صيغة افعل امرا يحصل من الجلاء بالضرورة والتمييز بينها وهو يقتضي تقدم العلم
به عليها ضرورة لتوقف العلم بالشيء على العلم بما يميزه والثاني ان ما ذكروه يقتضي
ان لا نعلم كونها امرا الا بعد ارادته وهو توقف الشيء على نفسه وايضا صيغة الامر دالة
بالوضع على معناها وهو عندهم ارادة المامور به واذا كانت الارادة نفس المدلول
وجب ان لا تفيد الصيغة لدلالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات وايضا لو كان كونه
امرا صفة لكانت اما للمجموع حروف الصيغة وهو محال لانه لا وجود له مجموع
واما لاحادها فيلزم ان يكون كل واحد امرا وهو محال وان سلم ان للامر بكونه امرا
حالا وحكما فلا نسلم ان المؤثر فيه ارادة المامور به لم لا يكون ارادة المؤثر ارادة كونه
امرا كما قالوه في الخبر فانهم صرحوا بان الخبر بكونه خبرا حالا والمؤثر فيها ارادة كونه خبرا
وحاولوا ان يفرقوا بينهما فتعسفوا من الفروق ما لا يفيد ولا يجدي لا سيما قال
الامام الحسن رحمه الله بن علي عليه السلام لم يتجاوز دائرة الدعوى ولا يلزم على هذا الوجه عدم ارادة
المامور به لان المامور به عند المعتزلة انما المعنى الموضوع له صيغة الامر قال ابو الحسن البصري
لان هذه الصيغة عند اصحابنا موضوعة للارادة وكلام الحكيم يجب حمله على موضوعه
اذا تجرد عن القرائن

مسئلة وترد الامر اي صيغته

التي هي مسماه وهي افعل وما يقوم مقامها في ستة عشر معنى الاول الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة والثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان
علمتم فيهم خيرا واحسنوا ان الله يحب المحسنين ويقرب منه اي من هذا المعنى
التاديب والارشاد اما التاديب فكقوله عليه الصلوة والسلام لعمر بن ابي سلمة المخزومي
سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك اخرجه البخاري ومسلم من حديث عمر المذكور
وما ذكروه في المستصفى والمحصول من انه قال صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس
لم نعرفه واما الارشاد فكقوله واستشهدوا شهيدين وقوله تعالى فاكتبوه واعا
افرده بالذكر الغزالي في المستصفى جعلها مغايرين للمندوب ووافقه الرازي
وصاحب الفصول وغيرهما في الارشاد والفرق بينهما وبين المندوب هو الفرق
بين العام والخاص اما التاديب فلانه مختص بمحاسن الاخلاق واما الارشاد
فلانه مختص بمنافع الدنيا والندب يعم محاسن الاخلاق ومنافع الدين اذ قصد

منها الحمل بالأدب وأرشد إليها الكتاب والسنة وغيرها ومنهم من فرق
بين التأديب والندب بأن بينهما عموما وخصوصا من وجه لأن الأدب متعلق بمحاسن
الأخلاق أعم من أن يكون المكلف وغيره وتدل عليه أن عمر بن أبي سلمة كان إذ ذاك صغيرا
والندب يختص بالمكلفين ومن هنا جاء في بعض الروايات يا غلام سم الله إلى آخره والندب
أعم لشموله لمحاسن الأخلاق وغيرها وبين الإرشاد والندب بأن الأول لا ثواب فيه والثاني
فيه الثواب. ويمكن الدفع بأن الخطاب والتكليف لعمر بن أبي سلمة فالمراد به التأديب
لكل الأمة بطريق صريح ذلك صغره ولا يخرج الأدب عن أن يكون مندوبا إذ المرضي
بالأصول المتبع لا يخرجها عن كونها واجبة وبأن الظاهر أن قصد الأقرب في والعمل بإرشاد
الكتاب والسنة لا يعدم الثواب والعلاقة بين الندب والوجوب إطلاق اسم المقيد
على المطلق لأن المعنى الحقيقي للصيغة هو طلب الفعل مع المنع من الترك فاستعملت في
مطلق الطلب والثالث استعمالها في **الإباحة** كقوله تعالى كلوا من الطيبات
ومنها الإذن لمن طرق الباب ادخل وكقوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا
ومنهم من جاوز الفرق بينه وبين الإباحة والعلاقة هنا أيضا إطلاق اسم المقيد
على المطلق لأن طلب الفعل يتضمن الإذن فيه مع الرجحان فاستعملت الصيغة في مطلق الإذن
والرابع **التهديد** كقوله اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت والخامس
الإنذار كقوله تعالى قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار ومن جعله قسما من التهديد
والفرق بينهما أن التهديد هو التخويف والإنذار إبلاغ المخوف كما صرح به
الجوهري فهما متباينان وقيل الفرق بينهما أن الإنذار يجب أن يكون مقرونا
بالوعيد كما في الآية المذكورة والتهديد لا يجب فيه ذلك وقيل بأن التهديد عرفا
أبلغ في الوعيد والغضب من الإنذار فيتعاكسان في العموم والخصوص على مذهب العرفين
والعلاقة فيهما التضاد والسادس **الامتنان** وسماه بعضهم الإنعام كقوله تعالى
فكلوا مما رزقكم الله والفرق بينه وبين الإباحة أنها الإذن المجرد والامتنان
لا بد فيه من اقتران حاجة الخلق لذلك الذي وقع به الامتنان والإنعام أو عدم قدرتهم
عليه أو نحو ذلك كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه والعلاقة
فيه كما في الإباحة والسابع **الإكرام** كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فإن قوله
بسلام آمنين يدل عليه لأن دخول الجنة مع السلامة من جميع آفات الآخرة والأمان
منها غاية في الإكرام والعلاقة فيه كما في الإباحة والثامن **التسخير** كقوله تعالى

كونوا قردة خاسئين والمراد به الذلة والامتهان وظهر الفرق بينه وبين التكوين
لأن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة
بخلاف التسخير فإن فيه الانتقال إلى حالة الذلة والامتهان والعلاقة فيه وفي
التكوين إما مجرد الطلب وإما مشابهتهما للواجب في التحتم والتاسع **التعجيز**
كقوله تعالى فأتوا بسورة والعلاقة فيه المضادة لأنه إنما يكون في الممتنعات والأمر
في الممكنات والعاشر **الإهانة** كقوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم ومنهم من يسميه
التهكم وضابطه أن يؤتى بلفظ ظاهره الخير والكرامة والمراد ضده والعلاقة
المضادة والحادي عشر **التسوية** بين الأمرين كقوله تعالى فاصبروا أو لا تصبروا
فإنه أريد به التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه والعلاقة المضادة لأن التسوية
بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل والثاني عشر **الدعاء** نحو ربنا اغفر لنا
ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا والعلاقة فيه مجرد الطلب والثالث عشر **التمني** كقول
امرئ القيس ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي وإنما حمل على التمني دون
الترجي لأنه أبلغ وذلك لأنه نزل ليله لطوله عليه منزلة المستحيل انجلاؤه كما قال
وليل المحب بلا آخر وعلاقته ما تقدم كالدعاء والرابع عشر **الاحتقار**
وعدم المبالاة نحو قوله تعالى ألقوا ما أنتم ملقون فإنه مستعمل في موضع احتقار سحر السحرة في
مقابلة المعجزة والفرق بينه وبين الإهانة أنها إنما تكون بالقول أو الفعل أو بتركهما
كترك إجابته والقيام له صريحا دون مجرد الاعتقاد والاحتقار إنما يختص
بمجرد الاعتقاد أو لا بد فيه منه بدليل أن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه
يقال إنه احتقره ولا يقال أهانه ما لم يصدر منه قول أو فعل ينبئ عن ذلك والخامس عشر
التكوين نحو قوله تعالى كن فيكون وقد سماه بعضهم بكمال القدرة
والسادس عشر **الخبر** نحو قوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وقوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحي فاصنع ما
شئت رواه البخاري عن أبي مسعود عقبة بن عمرو الأنصاري البدري رضي الله عنه
وفي رواية الطبراني في أكبر معاجمه أخبرنا كان من كلام النبوة إذا لم تستحي فافعل
ما شئت أي من لا يستحيي يصنع ما يشاء وهذا أمر لا طلب وقيل معناه إذا لم تستحي
من شيء لكونه جائزا فاصنعه إذ الحرام يستحيى منه بخلاف الجائز وقيل معناه إذا أردت
فعل شيء فاعرضه على نفسك فإن استحييت منه لو اطلع عليه فلا تفعله وإن لم تستحي منه

صيغته وقيل انه على طريق المبالغة في الذم اي اذا لم تستحي فاصنع ما شئت
فتركك الحياء اشنع مما تفعله لان السياق في مدح الحياء فهذه ستة عشر معنى تطلق
صيغة الامر عليها وقد عد بعضهم زيادة عليها كالتفويض في قوله تعالى فاقض ما انت
قاض ذكره الجويني في البرهان وسماه بعضهم التحكيم والخضوع بالتسليم وبعضهم الاستبانة
والمشورة في قول ابراهيم لابنه اسمعيل عليهما السلام فانظر ماذا ترى والاشارة الى شاذ
في هذا الامر كالاعتبار في قوله تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر والتكذيب في قوله تعالى
قل هاتوا برهانكم وادعوا شهداءكم من دون الله والالتماس في قولك لنظيرك
افعل والتحير والتلهيف في قوله تعالى قل موتوا بغيظكم والتصبير في قوله تعالى ذرهم
ياكلوا ويتمتعوا ذرهم يخوضوا ويلعبوا فمهل الكافرين امهلهم رويدا اذا تقرر
عندك استعمال صيغة الامر في هذه المعاني فالمختار انها حقيقة في المعنى الاول
وهو الوجوب لغة وشرعا وهذا قول الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة والفقهاء
وقيل انها حقيقة فيه شرعا فقط وهو قول ابي طالب وابي القاسم البلخي وابي عبد الله
البصري والجويني وقيل بل في الندب لا غير وهو قول ابي هاشم والقاضي عبد الجبار
وبعض الفقهاء واحدى الروايتين عن الشافعي وابي علي الجبائي وهو رواية عن المنصور بالله
وكلامه في صفوة الاختيار انها حقيقة في الوجوب قيل والرواية الاخرى عن الشيرازي
الشافعي انها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة والذي ذكره العلامة في
شرح المختصر ان الرواية الاخرى عنه كالجمهور وهكذا الرواية الاخرى عن ابي علي
وقيل بل هي حقيقة فيهما اي موضوعة بالاشتراك للوجوب والندب وهذا قول المرتضى
الموسوي وقيل الوقف فيها اي في المعاني الثلاثة بمعنى لا ندري هل وضعت للوجوب
او الندب او لهما بالاشتراك كذا حققه الرازي في المحصول والغزالي في المستصفى
واختاره لنفسه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني والا
وقد روي عن الاشعري الوقف بين الخمسة التي هي الوجوب والندب والاباحة و
التهديد والارشاد وعن الامدي الوقف بين الوجوب والندب والارشاد وهو المصرح
به في الاحكام وقيل انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو
الطلب وهذا قول ابي منصور الماتريدي من الحنفية ويقرب منه ما روي عن
القاضي عبد الجبار من انها موضوعة للارادة لا للاستدلال لصدقه مع الوجوب والندب
وقيل انها حقيقة في الاباحة وقيل بل هي حقيقة في الثلاثة الوجوب والندب

والاباحة موضوعة لها بالاشتراك اللفظي حكى هذا القول ابن الرازي في المحصول
وقيل انها حقيقة في القدر المشترك من الثلاثة وهو الاذن حكى هذا القول ابن
الحاجب في مختصره وقيل انها حقيقة في الثلاثة التي هي الوجوب والندب والاباحة
وفي التهديد موضوعة لها بالاشتراك اللفظي وهذا القول يعزى الى الامامية وقيل
انها حقيقة فيها اي في هذه الاربعة وفي الارشاد حكى هذا القول الغزالي في
المستصفى وغيره وترد صيغة الامر مجازا في البواقي اما في ما عدى هذه الخمسة
فبالاتفاق واما فيها فعلى حسب الخلاف فهذه احد عشر قولا وقد روي غير هذه الاقوال
تركناها لظهور ضعفها وشذوذ القائل بها والحجة لنا على صحة المذهب الاول
المعقول والمنقول اما المعقول فنعني به الاستفادة من موارد اللغة لا اثبات
اللغة بالقياس والترجيح فلانا نقطع بحسن ذم العقلاء من اهل اللغة قبل ورود الشرع
لعبد لم يمتثل امر سيده ووصفهم له بالعصيان ولا يذم ولا يوصف بالعصيان الا
تارك الواجب واما المنقول فهو حجة من يقول بانها حقيقة في الوجوب شرعا فقط
منه اجماع السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء فانا نعلم من احوالهم
انهم كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر المطلقة ولا يستدلون الا
على اصل الارادة في وجوب الزكاة بقوله تعالى واتوا الزكاة والصحابة بالامر في قوله صلى
الله عليه وعلى اله وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وقوله فليصلها اذا ذكرها على
الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع
ولم يكن من غير نكير من احد فكان اجماعا منهم على انه ظاهر في الوجوب وهكذا ما عرف
من احوال الجماعة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء في الاستدلال بظواهر اوامر الله تعالى
واوامر رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم على وجوب الاحكام من غير تناكر ولم يحك عن
احد انه دفع احتجاج مخالفه بالامر من حيث انه لا يقتضي الوجوب وانما كانوا يفزعون
عند الاختلاف والتنازع الى التاويل ويرد عليه من الاسئلة والجواب كما تقدم
في الاخبار واعترض ايضا بان هذا الدليل انما يفيد الظن بان الامر للوجوب وذلك
لا يكفي في الاصول والجواب بالمنع لو سلم فانه يكفي الظهور في مدلولات
الالفاظ ونقل الاحكام والا لتعذر العمل في اكثر الظواهر اذ المفيد فيها انما هو حصول
الظن لانا من العلماء من عرف هذا العلم بانه علم بالقواعد التي يتوصل بها الى
استنباط الاحكام وتسليم كون الامر يفيد الوجوب ظنيا لا علم بانه للوجوب

معلومة بالدليل

لانا نقول القاعدة التي كون الامر فيه للوجوب ظاهرا وهذه القاعدة معلومة بالدليل لا ريب فيها حتى لو لم يحصل للناظر علم بها وجهل لم يكفه الاستدلال لان الامر ظاهر في الوجوب اذ لا معنى للاستدلال على وجوب شي الا لوجود ان يظن ان ظاهر الوجوب

ومنه قوله تعالى لابليس **ما منعك الا تسجد اذ امرتك** والمراد من الامر قوله اسجدوا وجه الاستدلال انه وذمه في معرض الذم لما خالفه لا في معرض الاستفهام اتفاقا فهو دليل الوجوب ومنه قوله تعالى **واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون** ذمهم الله على مخالفة الامر اذ لو لم يكن للوجوب لما حسن هذا الكلام ومنه قوله تعالى **افعصيت امري** اي تركت مقتضاه فثبت ان تارك الامر عاص وكل عاص متوعد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك دليل الوجوب ومنه قوله تعالى **فليحذر الذين يخالفون عن امره** هدد على مخالفة امره والتهديد دليل الوجوب احتج اهل المذهب الثاني وهم القائلون بان صيغة الامر حقيقة في الندب بوجوه منها انه لا فرق بين قول العبد لسيده اسقني وقول السيد له اسقني وذلك لان اهل اللغة يفهمون من احدهما ما يفهمون من الاخر ويجعلون كلا منهما طالبا من صاحبه ولا شك ان قولك اسقني لا يفهم منه الا الارادة دون كراهة الضد ودون الايجاب فيجب مثله في صيغة الفعل

قلنا ان اردتم بعدم الفرق بينهما اتحاد معناهما بحيث يصدق المنطوق من اولهما فمسلم فان المعبر عنه بالانشاء في المعنى بطلبا بيان ذلك ان قولك اسقني يعد طلب الفعل لا يحال فقد تقتضيه الارادة من حيث كان المتكلم بهذا الكلام باعثا على الفعل ولا يجوز ان يبعث الاعلى ما له فيه غرض ولو خلينا هذا على التسامح لعلم انه مريد الفعل وليس كذلك قولك اريد ان تسقيني لان ذلك صريح في الاخبار عن كونه مريدا وليس فيه ما ارا الفعل فضلا من ان يكون مستتبعا له لا يحاله وان اردتم انه وضع لشي اخر والارادة تفهم تبعا له فهو مطلوبنا لا قرارتكم بان قولنا افعل موضوع لشي سوى الارادة فمن اين لكم ان ذلك المعنى هو الندب حتى يتم لكم الدليل ومنها ما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما امرتكم به فاتوا منه ما استطعتم فانما اهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على انبيائهم وجه الاحتجاج انه رده الى مشيئتنا وهو معنى الندب

والجواب انا لا نسلم انه رده الى مشيئتنا بل الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب ومنها وهو لابي هاشم ان اهل اللغة قالوا ان قول القائل لغيره افعل كون اسما[ء] اذا كان فوق المامور به في الرتبة وسؤالا اذا كان دونه في الرتبة فلم يفرقوا بينهما الا بالرتبة ومعلوم ان السؤال لا يقتضي ايجاب الفعل على المسؤل ولا كراهة ضد ما سأله فعله وانما يقتضي الارادة فقط فيجب في الامر مثل ذلك اذ لو اقتضى الوجوب او كراهة ضد المامور به لانفصل عن السؤال الذي زايد على الرتبة

والجواب ان هذا الدليل مبني على مذهبه من اعتبار العلو وقد علمت فساده ولو سلم فالاتفاق على ان الصيغة في السؤال مجاز ولا قائل بوجوب اتحاد المعنى الحقيقي والمجازي ولو سلم فالسؤال يدل على الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب فان السائل يقول للمسؤل لا تخل بمقصودي ولا تخيب رجائي وهذه الالفاظ صريحة في الايجاب وان كان لا يلزم منه الوجوب لا يقال فقد افترقا من وجه اخر وذلك من حيث ايجاب الامر دل على الوجوب بخلاف ايجاب السؤال لانه يقال قد يترتب الوجوب على ايجاب السؤال كسؤال العطشان وقد لا يترتب على ايجاب الامر كامر السيد عبده بما لا يقدر عليه فاستويا في الايجاب والوجوب

ومنها ان الامر يفيد ان الامر يريد الفعل وما زاد على الارادة لا دليل عليه فوجب التوقف عنده

والجواب ان اراد وان الصيغة موضوعة للارادة فغير مسلم وقد عرفت فساده وان اراد انها موضوعة لغير الارادة والارادة مفهومة منها على سبيل التبع فلا نسلم ان لا دليل على الزايد عليها كيف وقد دللنا عليه وبيناه انه الموضوع له

احتج اهل **الاباحة** و**التواطؤ** اي القائلون بان الصيغة موضوعة للاباحة والقائلون بانها للقدر المشترك اما بين الوجوب والندب وهو الطلب او بينها وبين الاباحة وهو الاذن بان **الجواز** ثبت في المامور به بالضرورة من اللغة والزيادة المخصوصة بالوجوب او الندب حاصلة بلا دليل فوجب التوقف عنده وهو معنى الاباحة **او** نقول في حجة القائل بانها للطلب المشترك بين الوجوب والندب ثبت **الرجحان** بالضرورة من اللغة والتخصيص بواحد من الوجوب والندب زيادة من غير دليل فلا يصار اليه فوجب جعلها للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز **او** نقول في حجة القائل بانها للاذن المشترك بين الوجوب والندب والاباحة بانه ثبت **الاذن** بالضرورة من اللغة **والزيادة** المفيدة لخصيصها احد هذه الزيادة **بلا دليل** فوجب جعلها

المقيد بالمشترك والمجاز قلنا ان لنا في الجواب عليهم جبيعًا وجهين وفيه الامر كذا صح
الاول لا نسلم أن جعلها للوجوب زيادة قيد يحتاج الى دليل بل ثبت بما ذكرنا
والثاني انا ذكروه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الجواز
لازمًا للاباحة والرجحان لازمًا للوجوب والندب والاذن لازمًا للثلاثة
فجعلوها باعتبار هذه اللوازم صيغة الامر للملزوم مما يتابع احتمال ان يكون الامر حقيقة
من الملزومات بخصوصه او مشتركا او للمشترك وذلك باطل لان الطريق معرفة
الوضع انما هو النقل بطريق التنصيص او تتبع موارد الاستعمال لا يقال الجواز
هو عين الاباحة فلا يكون من اثبات اللغة بلوازم الماهيات لانا نقول معنى الاباحة
جواز الفعل والترك والجواز اعم من ان يكون مع جواز الترك ومع المنع منه
احتج اهل الاشتراك وهم القائلون بانها حقيقة في الوجوب والندب فقط
والقائلون بانها حقيقة فيهما وفي الاباحة والقائلون بانها حقيقة في الثلاثة و
التهديد والقائلون بانها حقيقة في الاربعة والارشاد بانه ثبت الاطلاق
من اهل اللغة بصيغة الامر في الوجوب والندب او في الثلاثة او في الاربعة او في
الخمسة والاصل في الاطلاق الحقيقة ويكون حقيقة فيها هو الاشتراك قلنا
الاطلاق الواقع من اهل اللغة مجاز لا حقيقة وذلك لان المجاز اولى من الاشتراك
وايضا يلزم ان يكون حقيقة في جميع المعاني التي تقدم تعدادها لوقوع الاطلاق
ولا قائل به احتج اهل الوقف بانه لو ثبت لشيء لثبت بدليل واللازم منتف
لانه اما ان يثبت بدليل عقلي ولا مجال له لانه لا مدخل له في اللغة كما عرفت او
بدليل نقلي اما احادي ولا يفيد لان المسألة علمية والاحاد لا يفيد العلم او متواتر
ولم يوجد اذ لو وجد لم يختلف فيه لان العادة تقضي بامتناع ان لا يطلع عليه من
يبحث ويجتهد في الطلب قلنا في الجواب لم لا يجوز ان نعرف ذلك بدليل مركب
من العقل والنقل مثل قولنا تارك المأمور به عاص والعاصي يستحق العقاب
فيستقل العقل من هاتين المقدمتين النقليتين الى ان الامر للوجوب سلمناه فليقطع
بانه ثبت بالاستقراء التام ذكره وهو ما ثبت في الكتاب والسنة واستدلالات
العلماء من كون الاوامر المطلقة للوجوب سلمناه فلم لا يثبت بالاحاد لكثير من الوضعيات
اللغوية ولا نسلم ان المسألة قطعية بل ظنية كافية فيها سلمناه فالاحاد كافية
في الظهور وهو قطعي كما سبق تحقيقه مسألة اختلف في الامر الواقع
الواقع بعد الحظر الشرعي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
على اربعة اقوال الاول قوله وهو بعد الحظر للوجوب وهو مذهب ائمتنا
عليهم السلام والمعتزلة وبعض الاشاعرة كالشيخ ابي اسحاق الشيرازي والسمعاني
وابن الخطيب الرازي واتباعه وبعض الفقهاء لما تقدم من الدليل الدال
على ان الامر يفيده وشبهة اي الحصر على الامر لا يصلح معارضا لما تقدم من
الدليل حتى يرفعه لان الوجوب والاباحة ينافيان التحريم ومع ذلك لا يمتنع
الانتقال من التحريم الى الاباحة فكذلك الى الوجوب القول الثاني انه يكون بعد
الحظر للاباحة وهو قول جمهور الفقهاء ورجحه ابن الحاجب وحجتهم ما افاده بقوله
بل ورد للاباحة بعد الحظر فيكون تقدم الحظر قرينة يدل عليها وذلك مثل
قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض
فاذا تطهرن فأتوهن ومثل ما روي عن بريدة الاسلمي قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم
عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ
في الاسقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم
قلنا وقد ورد بعد الحظر للوجوب مثل قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين فان القتال فرض كفاية بعد ان كان حراما وقوله تعالى
ثم ليقضوا تفثهم بعد قوله ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وقوله
تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس بعد ايجاب الوقوف وحظر الافاضة
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش اذا كان دم الحيضة
فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر
فتوضي وصلي فانما هو عرق رواه ابو داود والنسائي والحاكم في مستدركه
الى غير ذلك فثبت انه بعد الحيض بعد الحيض كما كان عليه وان تقدم الحيض
لا يصلح قرينة للاباحة القول الثالث قوله وقيل بالوقف يعني
لا ندري اهي للوجوب ام للاباحة وهو اختيار الجويني وذلك للتعارض
من ادلة المذهبين عنده القول الرابع قوله وقيل بالتفصيل وهو
الغزالي والمجد بن تيمية انه اذا كان الحظر السابق لصيغة الامر عارضا لعلة
على الامر الوارد بعد زوال العلة مثل قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا

فاذا وصيت المملوك فاذا ابطبون فاسقاها للاخطر وذلك لان عرف الاستعمال بين على ان مثل هذا شانه لتبين الاجل رفع الذم فيرجع الحكم الى ما كان عليه في الاصل واحتمال ان يكون رفع هذا الحظر بسبب او ايجاب احتمال من جوح لانه لا غلب ما ذكرناه والا بكل الحظر عارضا لعلة ولا على صيغة افعل فرقا لها فكانا تعني فينبغي موجب الصيغة كما كان لو لم ترد بعد الحظر وهو التردد بين الوجوب والندب كما تقدم من حكاية مذهبه قال قد بينا هنا احتمال الاباحة ويكون هذه قرينة ووجه هذا الاحتمال وانا لم نعينه اذ لا يمكن دعوى عرف استعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع هذا تقرير مذهبه واحتجاجه وهو احتجاج حسن لا يخفى ما فيه من التاييد للقول الاول والابطال لحجة القول الثاني (وهو اوضح) **مسئلة**

اختلف في الامر المطلق عما يقيده بمرة او تكرار او علة او غير ذلك هل يقيد تكرارا او لا **قيل** هو موضوع للمرة ولا يستفاد منه التكرار الا بقرينة وهذا راي السيد ابي طالب وابي علي الجبائي وابي هاشم وابي عبد الله البصري وكثير من الشافعية وقدماء الحنفية **وقيل** بل هو موضوع **للتكرار** ولا يحمل على المرة الا بقرينة وهذا راي ابي اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين ومرادهم انه يتكرر بتكرر العمر فيما يمكن ويعتاد فيخرج اوقات ضروريات الانسان واعتياداته وقيل ان مرادهم من التكرار العموم وقد اشار الى هذا المعنى الغزالي في المستصفى حين عد شبه المخالفين **وقيل** لا يدل على **ايهما** بل انما يدل بالوضع على طلب دخول المامور به في الوجود من غير تعرض لمقدره على مرة او تكرار الا انه لا يمكن ادخال المامور به في الوجود باقل من مرة وصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمامور به لا ان الامر يدل عليها بذاته بل بطريق الالتزام وهذا راي المتاخرين من ائمتنا عليهم السلام كالامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى وابن ابي الخير والدواري وابن الحاجب وابي الحسين البصري وابي الحسن الكرخي والحاكم ومن الاشاعرة كالرازي واتباعه والامدي وابن الحاجب وهو الارجح وعليه يحمل كلام القائلين بانه للمرة ويؤيد ما ذكره السيد ابو طالب عليه السلام في اثناء احتجاجه حيث قال وايضا فان الامر بظاهره يقتضي ايقاع الفعل فقط ولا يقتضي مرة او زيادة او كلام ابي الحسين البصري لانه لم يحك في

المسئلة الا قولين فقال ذهب بعضهم الى ان ظاهره يفيد التكرار وقال الاكثرون انه لا يفيده وانما يفيد ايقاع الفعل فقط وبالمرة الواحدة يحصل ذلك وكلام صاحب الجوهرة حيث قال مذهبنا انه لا يقتضي التكرار خلافا لبعضهم ولم يزد على هذين القولين **وقيل بالوقف** اما بمعنى انا لا نعلم بان وضع الصيغة للمرة او التكرار فيتوقف في فهم المراد على القرينة وهذا اختيار الجويني ونقل ابن الحاجب عنه انه يختار الثالث عن صحيح واما بمعنى انه يتوقف في مراد المتكلم بناء على ان الصيغة مشتركة بين المرة والتكرار سواء قلنا ان المشترك مجمل او لا لتنافيهما ‌‌ **حجة الاول انه اذا قيل** للمامور **ادخل الدار فدخلها مرة امتثل في العرف قطعا** ولو كان للتكرار لما عد في العرف ممتثلا **قيل** في الجواب على ما ذكره الاولون انه انما يصير ممتثلا لان المامور به طلب الفعل مطلقا وهو حاصل في ضمنها ولا نسلم انه ظاهر فيها بخصوصها ‌‌ وحجة **الثاني بانه تكرر الصوم والصلوة** ولو لم يكن الامر مفيدا له لما تكررا **وايضا النهي يقتضي للتكرار** كما في لا تصم فكذا **الامر** يجب ان يكون للتكرار بجامع كونهما للطلب كما في وصف وهو الطلب **وايضا لو لم يكن الامر** اي يدل على التكرار بل دل على المرة **لم يصح** اصلا لان النسخ ان كان بعد الفعل فلا تكليف وان كان قبله كان بدا او هو على الله محال لكنه يجوز نسخه فدل على انه للتكرار **وايضا فسؤال** بعض المكرار **الاقرع** بن حابس **او سراقة** بن جعشم حين نزل على رسول الله صلى الله عليه واله وسلم وجوب الحج **فقال العامنا ام للابد** ولو لم يكن موضوعا للتكرار لم يفهمه فلم يسال والحصر في قول الاقرع او سراقة لاختلاف الروايات في كتب الاصول وعبرها فرواه ابو طالب في المجزي عن الاقرع ومثله في المستصفى للغزالي والمحصول للرازي ورواه ابو الحسين في المعتمد عن سراقة وفي صحيح النبي صلى الله عليه واله وسلم النووي عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فقام سراقة بن جعشم فقال يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اصابعه واحدة في الاخرى وقال دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل للابد بل لابد ابد رواه مسلم وابو داود وزدى

ابو داود عن ابن عباس ان الاقرع بن حابس سأل النبي صلى الله عليه وآله
فقال يا رسول الله الحج في كل سنة او مرة واحدة قال بل مرة
واحدة فمن زاد فتطوع ورواه الحاكم ايضا وصحح اسناده قيل
في الجواب على هذا الوجه لو فهم السائل التكرار من امر الحج لما
سأل اذ يكون السؤال مع العلم بالمسؤول عنه عبثا فدل السؤال على ان
الامر لا يفيد التكرار ورد هذا الجواب بان السائل علم ان لا حرج
في الدين من قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله
بعثت بالحنيفية السمحة وفي حمله على معناه وهو التكرار اعظم الحرج
فسأل لذلك لا لعدم فهم معناه واجيب عن الوجه الاول بمنع الملازمة
وابتناء ان التكرار فهم من غيره كالسنة والاجماع وربط الحكم بالسبب
اعني الوقت فيتكرر بتكرره وعن الوجه الثاني بانه قياس في اللغة وقد
تبين بطلانه وبالفرق بان الانتهاء عن الشيء ابدا ممكن لانه بقاء على
العدم فلا يمتنع ولا يمنع من فعل غيره من المأمورات اذا المتروك يجتمع ويجامع كل
فعل لا الامتثال لامتناع الاستمرار على فعل المأمور به وقطعه عن سائر
المأمورات والمصالح وبان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو لا يحصل الا
بنفيها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وعن الوجه
الثالث بمنع الملازمة فان الواجب الموقت يجوز نسخه قبل الفعل وبعد
التمكن اتفاقا سلمناه فالجواب بانه اي النسخ انما يجوز وروده لقرينة
التكرار وحمل الامر على التكرار بعينه جائز وعن الوجه الرابع بان سؤاله
ليس لما ذكرتم من فهم التكرار من الفاظ بل لتجويز انه كما في العبادات
المتكررة من الصلوة والصيام والزكوة لانه عبادة مثلها وحجة الثالث
من وجهين احدهما ان المطلوب حقيقة الفعل لان مدلول صيغة الامر طلب
حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان
يحصل الامتثال بالحقيقة مع ايهما حصلت ولا يتقيد باحدهما دون الاخر وثانيهما
قوله وايضا هما اي المرة والتكرار من صفات الفعل اي المصدر وقطعا كالقليل
والكثير لانك تقول اضرب اضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فيصح
بصفاته المتنوعة المقابلة والموصوف لا دلالة على الصفة المعينة من الصفات

باحد الدلالات الثلاث والجواب ان الاول من هذين الوجهين مصادرة
على المطلوب لانه بناء على القطع بان مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل من غير
تقييد بشيء من صفاتها وهذا عين النزاع بلا اشكال وان الوجه الثاني
لا يفيد المطلوب لانه انما يفيد دلالة المصدر المشتق منه صيغة الامر على نفس
الحقيقة لا على احدهما ولا يقتضي عدم الدلالة عليهما بالصيغة وجاز ان تفيد الصيغة
ما لا يفيده مصدرها قيل لو كان الامر اي صيغته موضوعة لاحدهما بخصوصه
لم تتقيد بكل منهما فلم يجز اضرب مرة او مرات لاستلزامه التناقض او التكرار
ورد بان المراد الدلالة بحسب الظهور لا النصوصية فيكون في احدهما ظاهرا
وفي الاخر مجازا وحينئذ لا امتناع في التقييد بكل من المعنيين فنقول
قيد بما هو له ليرفع الاحتمال وقيد بالاخر للصرف عن الظاهر ولنا ان
نقول المدعى هو ان الصيغة المجردة عن القرائن موضوعة للحقيقة المطلقة عن
قيد المرة والتكرار فنقول لولا الصيغة المجردة لو لم تكن للحقيقة المطلقة المشتركة
بين الافراد فقط لوجب ان يكون مدلولها اما الحقيقة المقيدة بالمرة او المقيدة بالتكرار
او المشترك بينهما اشتراكا لفظيا واللازم باقسامه باطل اما الاول فلانه لو كان
احدهما عين مدلولها او داخلا فيه او خارجا لازما له لزم امتناع خروج المأمور
بالصيغة المجردة عن القرائن عن عهدة الامر بالمرة الواحدة او التكرار لان من
يقول انها للحقيقة المقيدة بالمرة فقط او مستلزمة لها يلزمه ان لا يعد ممتثلا بالتكرار
لان الحقيقة المقيدة بالتكرار منافية للحقيقة المقيدة بالمرة الواحدة فقط ومعلوم
ان الامتثال باحد المتنافيين لا يكون امتثالا بما في الاخر وهكذا من يقول
انها للحقيقة المقيدة بالتكرار فقط لكنها تحصل البراءة والامتثال بكل واحد من المرة
والتكرار بالاتفاق فعلم انهما خارجان عن مدلول الصيغة المجردة موضوعة للحقيقة
مقيدة باحدهما واما الثالث فلانها لو كانت مشتركة بينهما فاما ان تكون مرادين
معا فيلزم القول بعموم المشترك في معانيه المتضادة او يكون المراد احدهما بعينه دائما
فيلزم امتناع حصول البراءة بالاخر او يكون المراد احدهما تارة والاخر اخرى فلم يتعين
المراد فيلزم توقف الامتثال على ظهور القرينة المعينة للمراد والكل باطل بالاجماع
وايضا يلزم في الاخير خلاف المفروض اذ المفروض ان الصيغة مجردة عن القرائن
ووجه الرابع ما تقدم من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له في اللغة

بديع

غير لا زم بيان مدلول الصيغة
المجردة

والاتحاد لا نفيد والتواتر مع الخلاف والجواب كما يجواب

مسألة والامر المعلق على علة يتكرر بتكررها اتفاقا

بين القائلين بان الامر لا يدل على المكرار والقائلين بانه يدل عليه يجوان ذلک
فارجع وذلک الاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا
تكررت تكرر فالتكرار مستفاد من تكررها لا من الامر عندنا او منها عند الحنابلة
واما الامر المعلق على شرط او صفة والمراد بالشرط ما يلزم من عدمه عدم المشروط
سواء كان بحرف الشرط او لا نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدي واشتر
لحما سمينا فهو كالمطلق في انه لا يقتضي التكرار وان كرر ما علق به في الاصح من
القولين وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام وجمهور القائلين بان مطلقه لا يقتضي
التكرار وبعض اصحاب الشافعي ووافق هنا الاسفرايني في اقتضاء التكرار واحتج
اسماعيلهم والجمهور بقوله اذ يعد ممتثلا للامر بالمرة من قيل له ان دخلت السوق
فاشتر كذا او ان كررت دخول السوق من دون تكرار ما امر به وذلك معلوم
قطعا ولو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك وايضا فانه يلزم
لانه اذا قيل لمن وكل بايقاع الطلاق طلقها ان دخلت الدار كان له ان يطلقها
حين هذا التوكيل اذا دخلت الدار مرة واحدة وان كررت دخول الدار ان لم
تكرر منه الايقاع بالاتفاق فعلم ان تكرر الشرط لا يعلم منه تكرر الحكم لغة ولا شرعا
قيل في الاحتجاج للقائلين بالتكرار بانه تكرر فيه في اوامر الشرع نحو اذا قمتم
الى الصلوة فاغسلوا الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا
وان كنتم جنبا فاطهروا والاستقراء دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق
قلنا التكرار تكرر بالعلة في مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس من محل النزاع و
التكرار فيما خارج في غير العلة ولهذا لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة

مسألة قيل وهو اي الامر المطلق للفور فلا يعد ممتثلا من اخر
الفعل عن اول اوقات الامكان وهذا قول القائلين بانه للتكرار والمروي عن الهادي
والناصر والمؤيد بالله والقاضي جعفر والحنفية والحنابلة وجمهور المالكية و
الظاهرية وبعض الشافعية كالصيرفي والدقاق والقاضي ابي الطيب والقاضي حسين
وغيرهم وقيل للتراخي فالمبادر ممتثل وهذا القول مروي عن القاسم بن ابراهيم عليه السلام
واختيار ابي طالب والمنصور بالله وابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري والشيخ الحسن

وروايه عن الشافعي وقيل لطلب الماهية اي لا لفور خصوصه ولا تراخيا خصوصه
بل لطلب مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا القول مختار الامام يحيى والامام
المهدي احمد بن يحيى والمرتضى وهو روايه عن الشافعي واليه ذهب الغزالي والرازي
والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي والظاهر ان القول بانه للتراخي يرجع الى هذا
القول وانهما قول واحد ويدل على ذلك ما ذكره السيد ابو طالب في المجزي مستدلا
على ما اختاره حيث قال والذي يدل على ما نذهب اليه ان الامر اذا ورد متجردا عن
ذكر الوقت فالمستفاد منه وجوب ايقاع الفعل المامور به من دون تخصيصه بوقت
معين اذ لا ذكر للوقت والاوقات فيه سواء وفي كلام ابي الحسين في المعتمد حيث قال ان
قول القائل لعبده افعل ليس فيه ذكر وقت متقدم ولا متاخر وانما يفيد ايقاع الفعل
فقط وما صرح به الشارح العلامة وبعض المتاخرين من ان هذا القول مذهب ابي علي
وابنه وابي الحسين ولانه لو كان معنى التراخي اللزوم ان لا يكون المبادر ممتثلا لانه خالف
مقتضى الامر وهو خلاف الاجماع فالاولى حمل مذهب التراخي على هذا المذهب
وقد صرح كثير من المحققين بان المراد بالتراخي في قول الائمة ما ذكرناه وقيل هو اما
للفور او العزم يعني على المامور في اول الاوقات اما الفعل او بدله وهو العزم
عليه فيما بعد وهذا رواه ابن الحاجب وغيره عن القاضي ابي بكر الباقلاني وهو بناء على قياس
مذهبه في الموسع والذي نقله عنه الجويني في البرهان انه لا يقتضي فورا ولا تراخيا
والظاهر ان هذا النقل يرجع الى ما نقله عنه الجويني الا انه يشترط في جواز التاخير
العزم وهذا الاخير اختاره ابو طالب وقيل بالوقف في مدلوله لغة اهو للفور
ام لا ولكن المبادر ممتثل سواء كان للفور او للتراخي المشترك وهذا القول
رواه ابن الحاجب عن الجويني وظاهر كلامه انه لا يتوقف فيه لغة بل هو عنده
بحسب اللغة لطلب الفعل وانما يتوقف في تاثيم المؤخر لانه قال في البرهان واما
الواقفية فقد تحزبوا حزبين فذهب غلاتهم في المصير الى الوقف الى ان الفور ان
اذا لم يمتثل واحدا منهما ولم يتعين بقرينة فاذا اوقع المخاطب ما خوطب به عقيب
فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلا لجواز ان يكون غرض الآمر به ان يؤخره
وهذا سرف عظيم في حكم الوقف وذهب المقتصدون منهم الى ان من بادر في اول
الوقت كان ممتثلا قطعا فان اخر واوقع الفعل المقتضى في اخر الزمان لم يقطع
بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار ثم قال بعد ان ذكر متمسك

كل قوم وما عليه من المعوض واذا تحررت المباحثه من هذه الماخذ
فالذي اقطع به ان المطالب مهما اتى بالفعل فانه يحكم الصيغه المطلقه
موقع للمطلوب واما التوقف في امر اخر وهو انه اذا بادر لم نعص وان
اخر فصح التاخير ممتثل لاصل المطلوب وهل يعرض الاثم بالتاخير فيه التوقف
فاما وضع التوقف وان المؤخر هل يكون لكن يوقع ما طالب منه واداء الوقت
الذي يتاقت به الامر حتى لا يكون ممتثلا اصلا فهذا اعتبار لان الصيغه مسترسله
ولا اختصاص لها بزمان انتهى كلامه **وقيل بالوقف** فيه لغة كما قال الاولون
و في الامتثال به **ان بادر** او لم يبادر لاحتمال وجوب التراخي او الفور وهذا
مذهب غلاة الواقفيه كما مر وقيل ان الموقع في امتثال المبادر حرج قال الاط
وفيه قول الوقف بانه مشترك لفظي بين الفور والتراخي فيتوقف فيه لتجرده عن
القرينه كما هو المعروض وقد نقل هذا القول عن المرتضى الموسوي **استدل**
الاول بوجوه منها لو جاز **التاخير** للمامور به عن اول اوقات الامكان
لادى الى اقسام باطله ومستلزم الباطل باطل بيان ذلك انه لا يخلو **اما** ان يجوز
التاخير **الى غاية معينه** كان يقال للمكلف الى الوقت العاشر او اليوم العلاني
ولا يؤخره **وهو غير المتنازع** لان الخلاف في المطلق والمقيد بوقت غير مطلق **او**
الى غايه **محدوده بظن** كان يقال اذا غلب على ظنه انه ان لم يشرع في اداء
المامور به فاته **وهذا مما لا يتبع** لكثير من المكلفين **لغلبة الامل وهجوم**
الموت فان حب الدنيا يقوي الامل ويضعف الخوف لهجوم الموت وذلك يقتضي ان لا
يحتم عليهم وظاهر الامر يقتضي تحتمه **واما** ان يجوز **الى غير غايه من غير بدل فيحقق**
التاوان لانتفاء وجه بارتفاع التحتم **او** يجوز تاخيره الى الغايه مع وجوب
بدل و هو اي البدل اما العزم وهو **لا يجب كما مر** في مسئلة الواجب الموسع فلا
يكون بدلا لما عرفت من انه لا يجوز التاخير لتخيير بين واجب وغير واجب **او**
الوصيه و هي لا تعم جميع العبادات لانها كلها لا تثبت بالوصيه **ويلزم الوصيه**
لانه اذا جاز ان يكون امتثال الله تعالى ينقل لا يمنع من العزم على الاخلال به اذا اوصيا
به غيره جاز ان يكون امتثال الموصى به مانع من الايصا بما اوصياه وهكذا الوصي الثاني
والثالث الى غير نهاية وهو ظاهر البطلان ومنها قوله **وقوله** تعالى **سارعوا**
الى مغفرة من ربكم والمامور بالمسارعة اليها سببها اتفاقا وهو فعل المامور به

فيجب المسارعة اليه لان الامر يقتضي الوجوب والمسارعة انما تتحقق بالفور
ومنها قوله **وذم ابليس على ترك البدار** الى ما امر به من السجود لادم
في قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فلولا انه للفور لم يتوجه الذم و
التوبيخ عليه لانه له ان يجيب بانك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد **واجيب**
عن الوجه الاول بالنقض بما اذا صرح به يعني بجواز التاخير فان جميع
ما ذكرتم من الاقسام متحقق فيه مع جواز التاخير فما هو جوابكم فهو جوابنا
وهذا النقض اجمالي واما التفصيلي فبان يقال لا نسلم الملازمه لانا نختار
ان يكون جواز التاخير الى غاية محدودة بالظن وهي ان يغلب على ظنه عند
بعض الامارات التي تمنع من الفعل مثل المرض وغيره انه اذا لم يفعله لم يتمكن
من فعله في المستقبل كما يقوله الشافعي في مسئلة الحج فحين ينتهي المكلف الى تلك
الغايه يتضيق عليه وجوب الفعل فيها ولا يرد عليه من مات فجأة لان الحكم منع
ذمته وعقابه على التاخير كما قال الفاضل التفتزاني في شرحه ومن مات فجأة
لان الحكم منع ذمته وعقابه على التاخير فلا لزم عليه **و عن الوجه الثاني**
بانه **يحمل على الافضلية** في المسارعة لا على الوجوب فيها اذ لو وجبا الفور
لم تكن مسارعة لان الاتيان بالفعل في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يوصف
بالمسارعة وقطعا ولو سلم فانما يتم لو كانت الايه الكريمه تفيد تعميم المسارعه الى
جميع اسباب المغفرة دون بعض فيه ولكن لا انما تفيد المسارعة الى السبب
بلا لام الاقتضاء لا بالمنطوق ولا اقتضاء لا عموم له كما سبق ان شاء الله تعالى فلا دلاله
لها على المسارعة الى كل سبب للمغفرة ويمكن تخصيص ذلك بالنفوس على وجوب
تعجيله منها لا فعل المامور بها **مطلقا** واعلم ان هذا الوجه والذي يليه بعد تسليم
ما فيهما انما يدلان على ان الامر يقتضي الفور شرعا لا لغة **و عن الوجه الثالث**
بان ما ذم ابليس عليه ليس من محل النزاع لان النزاع في المطلق والامر بالسجود ليس
مطلقا بل مقيد بوقت معين **بقرينة** قوله تعالى **فاذا سويته** ونفخت فيه من روحي
فقعوا له ساجدين **استدل الثاني** وهو القائل بافادة المطلق التراخي
ان المستفاد من الامر الوارد مجردا عن ذكر الوقت وجوب ايقاع المامور به
من دون تخصيص له بوقت معلوم اذ لا ذكر للوقت فثبت ان **الاوقات جميعه**
على سويه و وجوبه لا يقتضي تخصيصه باول اوقات الامكان لعدم الوجوب

بعضهم الى التعيين وهو تمتع واذا كان كذلك قلنا في زمان الى آخره فادمنه قلنا واعلم ان هذه الحجة التي لا يستفاد منه تراخ ولا فور لظاهره واعلم ان هذه الحجة استدل

ابو طالب اوردناها ليس بحجة بل العول الثاني اى الثالث استدل

الثلاث وهو القائل بانه للقدر المشترك مثل ما سبق في المكرات

من ان المطلوب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارج وان الفور والتراخي

من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما والجواب ما الجواب وايضا الزمان والمكان

من ضرورة الفعل المطلوب بالامر قطعا على انه لا يدل بالتضمن و

الاتفاق على المكان وهو من ضروريته فكذا الزمان لاستوائهما استدل

الرابع والخامس وهم الواقفون بنحو ما تقدم من انه لو ثبت بدليل عقلي الى آخره

واما من يفسر الوقف بالاشتراك فيحتج بانه قد اطلق عليهما والاصل الحقيقة

فالتوقف عنده في تعيين المراد لا في المعنى الموضوع له مسألة

هل الامر بالشيء المعين نهي عن ضده او يدل عليه او لا فيه خلاف

وليس الخلاف في هذين المفهومين لاختلافهما باختلاف الاضافة فان الامر

مضاف الى الشيء والنهي مضاف الى ضده ولا في اللفظ لان صيغة الامر افعل

وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل ذلك

الامر نهي عن الشيء المعين المضاد له او لا فاذا قال تحرك فهل هو في المعنى بمثابة

لا تسكن قيل هو بمثابته وانه نهي عن الضد واتصافه بكونه امرا او نهيا باعتبارين

كاتصاف الذات الواحدة بالقرب والبعد بالنسبة الى شيئين وهو قول الشيخ ابي الحسن

الاشعري والمنقول من قولي القاضي ابي بكر الباقلاني وسواء كان ايجابا او ندبا

وهذا بناء على اثبات الكلام النفسي ولهذا نقله صاحب التقريب عن جميع من ينفي

حدوث القرآن يعني ان طلب الفعل ايجابا او ندبا عين طلب الكف عن ضده

تحريما او كراهة وسواء كان الضد واحدا كضد السكون اى الحركة او كضد القيام والاضداد

واضح واما الثاني فالمنسوب الى العامة من الشافعية والحنفية والمحدثين ان

النهي يتعلق بالكف وقيل علاجه غير محقق واستبعده ابن ابي هريرة وقال

البرناوي ... الطاهر وقيل ليس عين النهي عن الضد ولكنه يتضمنه

اى يدل عليه بالالتزام وهذا قول بعض ائمتنا عليهم السلام كالمؤيد بالله عليه السلام

لانه قال في جمع الجوامع ان الامر يجب التكون في الصلوم ورفع الايدي

ترك له فوجب ان يكون منهيا عنه واختاره المتولي وبه قال القاضي ابو بكر

الباقلاني آخرا والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري والرازي والآمدي

ونقل عنه بعضهم بالنص في المراد ما ذكرناه صرح به العلامة في شرح المختصر

والمحلي في شرح جمع الجوامع وقيل ان الامر عين النهي او يستلزمه على خلاف

الراي ابين في الوجوب فقط لا فيه وفي الندب ووجه الفرق ان اصل الندب

لما نهيه عن فعله من الافعال المباحة فلا يكون منهيا عنها تحريما ولا تنزيها

بخلاف المانع عن الواجب ووجه التعميم ما ذكره ابو الحسين البصري من ان

الامر على طريق الندب يقتضي ان الاولى ان لا يفعل ضده كما ان النهي على طريق

التنزيه يقتضي ان الاولى ان لا يفعل المنهي عنه وقيل ان الامر لا يكون عين

ضده ولا يستلزمه وهو مذهب الجويني والغزالي وابن الحاجب وجمهور المعتزلة

وبه قال الامام يحيى بن حمزة والامام المهدي احمد بن يحيى والخلاف في النهي

هل هو عين الامر بضده او يدل عليه او لا يدل عليه كذلك اى كالخلاف في الامر

في الاصح من النقل وحكى ابن الحاجب ان من الناس من اقتصر على ان الامر عين

النهي عن الضد او يستلزمه دون النهي فلا يكون امرا بضده المعين او احد اضداده

على التعيين ولا يستلزمه قال السبكي في منع الموانع انه لم يجده في هذه

من معقول ولا منقول قال ولا رايتها فيما رايت من كتب الاصول ولا ادري

من اين اخذها قال ولعله اخذها من قول بعض الاصوليين في الاستدلال

على ان الامر ليس نهيا عن ضده كما ان النهي ليس امرا بضده وكانه منبوع عليه القطع

فيه بذلك لكن ليس فيه صراحة لاحتمال ان يراد ذكر المسلمين نفيا واختيار النفي

فيهما لا كون احدهما اصلا للاخرى قال ولهذا جمعتهما في جمع الجوامع قلت وقد

تابع ابن الحاجب في هذه المقالة الفاضل التفتازاني واختارها النفيسة بناء منه على ان

متعلق النهي نفي الفعل وهو عدم وليس امرا ولا متضمنا له بخلاف الامر

فانه طلب الفعل مع المنع من الترك والمنع من الترك هو عين معنى النهي فكان متضمنا

للامر ولذا قال واما الضد اى ما هي حالة وجودية فهي خارجة عما نحن فيه

فلا دلالة لصيغة الامر عليها اصلا ويستفاد من كلامه هذا ان الامر بالندب

لا دلالة على ضده اصلا ولكنه تبع اراد بالضد خلاف ما اراده المتكلمون

في هذه المسألة لانهم صرحوا بان المراد بالضد الذي فيه الخلاف هو الضد الوجودي

وقد نقل السبكي عكس ما نقله ابن الحاجب وهو ان النهي عند بعضهم امر بالضد
ايجابا او ندبا بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد بخلاف الامر فان المطلوب
فيه فعل المامور به اذا تقرر هذا فالضد في النهي عند من اثبته ان كان
واجبا كان النهي دليلا على وجوبه بعينه وان كان متعددا تعلق الوجوب
بها على البدل صرح به ابو الحسين البصري وغيرهما وما ذهب اليه اصحابنا وابو
غير معين كما مر في تحقيق المخير فيما سلف ومن فوائد الخلاف في هذه المسئلة انه
هل يستحق العقاب بترك المامور به فقط في الامر وبفعل المنهي عنه فقط في النهي
او بهما مع عقاب ارتكاب فعل الضد في الاول وتركه في الثاني ومنها اذا قال
رجل لامرأته اذا خالفت امري او نهيي فانت طالق ثم قال لها لا تقومي فقامت
في الاول او قومي فقعدت في الثاني فانها تطلق عند من يقول بان الامر عين النهي
عن ضده والعكس لانها خالفت امره المفهوم من النهي ونهيه المفهوم من الامر ومن
مقتصر على الامر تطلق عنده على الثاني فقط وتطلق عند العاكس على الاول فقط
واما من لا يقول بان الامر عين النهي عن ضده ولا النهي عين الامر بضده فانها لا
تطلق في المثالين سواء قيل بان كلا منهما يستلزم الاخر اولا وقيل انها لا
تطلق على الجميع اما لان اتباع العرف اولى من اتباع الوضع والعرف لا يعد
الامر نهيا ولا النهي امرا واما لان الامر اسم للصيغة لا للمعنى وصيغة الامر
ليست نهيا ولا صيغة النهي امرا بالاتفاق احتج الاول بان فعل السكون
مثلا عين ترك الحركة اذ البقاء في الحيز الاول هو بعينه عبارة عن عدم الانتقال الى الحيز
الثاني وانما الاختلاف في التعبير واذا ثبت انهما شيء واحد فطلبه اي فعل
السكون هو طلب تركها اي الحركة لاتحاد المطلوب فيهما ورد برجوع النزاع
لفظيا في تسمية فعله اي السكون تركا للضد وهو الحركة وطلبه نهيا عنه
وكان طريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت احتج الثاني بانه لا يتم الواجب
والمندوب الا بترك ضده لان الضد الذي فيه النزاع هو ما يمنع عن فعل المامور
فلو لم يستلزم الامر بالشيء النهي عما يمنع عن فعله فلا اقل من التخيير في فعل
المانع وتركه على السوية وانه يرفع تحتم المامور به او رجحانه وهو باطل وكلما
ادى الى الباطل باطل فثبت ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده وهو المطلوب
قيل الامر بالشيء قد يكون مع الغفلة عن ضده فلا يكون منهيا عنه لان النهي

عن المنهي يلزم منه تعقله قلنا ما ذكرتم من لزوم التعقل ممنوع
فيما نحن فيه لانا لا نسلمه في كل نهي على الاطلاق بل في النهي بالاصالة لا
بالواسطة وقد تقدم نظيره في مسئلة مقدمة الواجب احتج الثالث
وهو المخصص بامر الوجوب دون امر الندب بوجهين له فيه مقامان اما الاول
فلان امر الوجوب يستلزم الذم على الترك لانه طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل وما هو هاهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد
للفعل فيستلزم الذم بهما كان النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه
واما الثاني فيتحقق لعدمه في امر الندب لانه لا ذم فيه على تركه حتى يقتضيه
الترك ولا يظهر سبب اخر يوجب الحكم باستلزامه النهي عن ضد المندوب
فيخصص الحكم بامر الايجاب قلنا وجه العموم ما سبق في حجة المذهب الثاني
واما ما احتج به الرابع فقد تقدم ذكره حيث اورد معارضة على حجة المذهب
الثاني **مسئلة** ذهب ايمتنا والجمهور من الفقهاء والمتكلمين
الى ان القضاء وقد عرفت حقيقته فيما سبق انما يجب بامر جديد لا بالامر الاول
وذهبت الحنابلة واكثر الحنفية منهم ابو بكر الرازي الى انه يجب القضاء
بالامر الاول وروي عن القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري والرواية عن
ابي الحسين غير صحيحة لان كلامه في المعتمد صريح في اختيار المذهب الاول حجة
الاولين قوله اي الاول وهو امر الاداء لا يستلزمه قطعا بيان ذلك ان قول
القائل صم يوم الخميس لا يدل على صوم يوم الجمعة بوجه من وجوه الدلالة فقوله
لا يستلزمه يعني لا يدل عليه بالالتزام لانه اقرب ما يتوهم فيها بعد القطع بانتفاء
دلالته عليه صريحا وما ثبت قضاؤه فبامر جديد مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم من
نسي صلاة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها رواه البخاري ومسلم عن
انس ووجه الاخرين قولهم الزمان [illegible] ظرف للمامور به لانه ليس من
فعل المكلف بل هو من فعله تعالى والامر انما يتعلق بما هو من فعل المكلف
وما لا يكون داخلا في المامور به لا يكون مطلوبا وما لم يكن مطلوبا فلا اثر له
لاختلاله اي في الشرط لا اقتضاء الامر وهو الفعل لا غير قلنا لا نسلم انه غير
داخل بل هو داخل لان الكلام ليس في الفعل المطلق بل في المقيد بوقته ولا
يصح الكلام في الفعل المقيد بوقت مخصوص مع جهالة القيد والمعلوم خلافه وذلك

لان الوقت المعين صفة للفعل الواجب ومن وجب عليه فعل بصفة لا يكون مؤديا
له بدونها وتلك الصفة قيد فالاصلاح للمذهب الثاني ايضا الوقت للمامور
كالتأجيل بالدين وجب ان لا يؤثر فوات اجله في سقوطه كما لا يؤثر فوات اجل
الدين في سقوطه وايضا لو كان القضاء بامر جديد لزم ان يكون اداء كما في
الامر الاول ولما كان تسميته قضاء معنى وهما ممنوعان اذ لا نسلم ان الوقت
كاجل الدين لانه لو قدم لم يعتد به بخلاف اداء الدين ولا نسلم الملازمة لانه انما
سمي قضاء لكونه استدراكا لمصلحة ما فات اداؤه وكيف يتطرق الاداء ان لا يكون
استدراكا اصلا **مسئلة قال الجمهور ليس الامر** بالامر **بالشيء امرا به**
بانه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في حق الصبيان مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع رواه ابو داود وغيره وقولك لعبدك افعل كذا فان الصبي عند الجمهور مامور
بامر الولي لا بامر الشارع وهكذا العبد يكون مامورا بامر سيده لا بامر الآمر
وقيل انه يكون امرا به فيكون الصبي والعبد في الحديث والمثال
مامورين بامر الآمر الاول وقد يستدل له بحديث الصحيحين وغيرهما
انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته
وهي حائض مره فليراجعها وفي رواية فليراجعها حتى تطهر قيل في التمثيل
نظر لانه صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة وهو قوله ليراجعها بلام الامر
وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها فمعنى ان يكون مبلغا ليس امرا
قلت بل في هذا التنظير نظر لان غاية ما فيه ان يكون كقوله قل له
راجعها بصيغة الامر فكان هذه العبارة مما نحن فيه كذلك ما جاء في الحديث
ولعله سبق الى وهمه ان النزاع مخصوص بنحو مره بكذا وقد صرح العلامة في
شرح المختصر والتفتازاني وغيرهما بالعموم واما كون عمر مبلغا فليس الوجه
فيه ما ذكره لفهم التبليغ مما كفهمه من قول الملك لوزيره مر بكذا وانما
وجب التوجيه عند المالكية واما عند ابن فهم التبليغ من قرائن اخر مثل
كون الامر بالتوجيه لا يزيد على الامر بابتداء النكاح وهو امر ندب فالاولى
لما سلكه الاصح للجمهور بقوله لان من قال مر عبدك بكذا ثم قال
للعبد لا تفعل لم يكن متعديا ولا مناقضا يعني لو كان الامر بالامر بالشيء
امرا بذلك الشيء لكان كلام قول القائل لغيره مر عبدك بان يتجر في مالك

مثلا تعديا ولو قال لعبد ذلك الغير لا تتجر في مال سيدك لكان مناقضا
والتالي باطل فيهما بالضرورة والاتفاق فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان امر غلام الغير بان يتجر فيما لسيده من غير اذن من السيد تحكم
وانه بمنزلة قولك للعبد اوجبت عليك طاعتي ولا تطيعني او انت مامور
بهذا ولست مامورا به فان احتج الاقل بانه قد فهم ذلك من امر الله رسوله
عليه الصلوة والسلام ان يامر الناس ومن امر الملك وزيره ان يامر اهل مملكته
والجواب منع كونه مفهوما من مجرد الصيغة بل انما فهم لقرينة
التبليغ من الرسول لامر الله ومن الوزير لامر الملك ولا نزاع فيه وينزل
على هذه المسئلة لو اوجب على المامور ان ياخذ من غيره شيئا فانه لا يكون ايجابا
للاعطاء على ذلك الغير كما في قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم خذ من
اموالهم صدقة فانه لا يدل بنفسه على وجوب اعطاء الصدقة على الامة بل انما
تجب بدليل اخر كما في قوله الذين يكنزون الذهب والفضة وكالادلة الدالة
على طاعة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما يحكم به ولو لم يكن الا التعظيم له
ولما في مخالفته من التحقير والهضم في اعين الناس المخالف لمقصود البعثة
والا فلا استبعاد في قول السيد لاحد عبيده اوجبت عليك الاخذ من الاخر
وللاخر لم اوجب عليك الاعطاء له ولو كان القول الاول ايجابا للاعطاء في حق
الاخر لكان مناقضا للقول الثاني والاخذ الواجب وان كان لا يتم من دون الاعطاء
لا يستلزم وجوب الاعطاء بناء على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب لتخصيص ذلك
بالمقدور واعطاء الغير ليس بمقدور لمن وجب عليه الاخذ فلا يجب

مسئلة اذا امر بمطلق اي بفعل غير معين نحو اضرب
من غير تعيين ضرب **فالمطلوب** الفعل الجزئي **الممكن** وجوده من المامور في
الخارج **المطابق الماهية** الكلية المشتركة بين الجزئيات وهو الذي يعد فاعله
ممتثلا للامر بفعله لا ان الماهية هي المطلوبة هذا مذهب اصحابنا واكثر الفقهاء
واختاره ابن الحاجب وعن بعض الشافعية ان الماهية هي المطلوبة والامر انما يتعلق
بها لا بشيء من جزئياتها ولا بد من تقديم مقدمة قبل الشروع في الاحتجاج وهي ان
لكل ماهية اعتبارات ثلاثة لانها اما بحالة احكامها احدها انها بشرط شيء اي بشرط
تقييدها بشيء زائد عليها وتسمى الماهية المخلوطة ... وجودها في الخارج مما

الى علية فهو العلم الضروري بوجود الاشخاص في الخارج وهي عبارة عما لماهية والتحقيق بالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث لانه انما يتم في الاجزاء الخارجية والكلام في الاجزاء الحملية • وثانيها اخذها بشرط لا شيء اي بشرط خلوها عن اللواحق وتسمى الماهية المجردة وانها لا توجد في الخارج اذ لو وجدت لعرض لها الوجود الخارجي فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق وهو خلاف المفروض وثالثها اخذها لا بشرط شيء يعني لا بشرط مقارنة قيد ولا بشرط عدمها وتسمى الماهية المطلقة ويسميها المنطقيون بالكلي الطبيعي وفي وجودها وقع الخلاف فمن اثبت وجودها في الخارج جوّز ان يكون المطلوب في الامر بمطلق هو الماهية ومن لا فلا • لنا في الاحتجاج على امتناع وجودها في الخارج قوله لاستحالة وجودها في الاعيان واذا استحال وجودها في الاعيان امتنع طلبها وتعلق الامر بها وذلك لوجهين احدهما قوله لانها لو وجدت في الاعيان فالموجود حينئذ اما هي فقط يعني لا مع امر زائد عليها ويلزم على هذا التقدير وجود الاجزاء جنسا الشخص في اماكن مختلفة واتصافه بصفات متضادة •
وهو محال بيانه ان كل موجود خارجي فهو في حد ذاته متميز عن غيره بحيث اذا لاحظ العقل خصوصيته الممتازة عن غيره لم يكن له ان يعرض اشتراكها فلو وجدت الماهية المطلقة في الخارج لكانت كذلك مع انها مشتركة بين افراد متمكنة في اماكن مختلفة ومتصفة بصفات متضادة فيلزم المحال المذكور او الموجود هي مع امر زائد عليها وحينئذ اما ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين انما يجد وجودهما فلا يخلو اما ان يقوم بكل واحد منهما او بالمجموع ان كان الاول لزم قيام الشيء الواحد بمحلين مختلفين وان كان الثاني لزم وجود الكل بدون الاجزاء لعدم اتصافهما بالوجود وهو اي اللازم بكلي قسميه محال وسواء كان الحال والمحلين عرضا او لا كما حقق في موضعه ويلزم على التقدير الثاني محال اخر وهو ان يوجد الماهية وهو خلاف المفروض وان تعدد وجود الماهية المطلقة والامر الزائد عليها لم يكن حملها على المجموع لان الموجودات الخارجية المتغايرة اذا اجتمعت لم يمكن ان يقال ان هذا المجموع هو احدها ولا بالعكس وان فرض بينهما ارتباط • وثانيها ان الماهية المطلقة المشتركة بين الجزئيات لو وجدت في الخارج لكانت اما نفس الجزئيات في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها

باطلة اما الاول فلانها لو كانت عين الجزئيات لزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الاخر في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض منها عين الماهية الكلية المشتركة وهي عين الجزئي الاخر وعين العين عين فيكون كل واحد عين الاخر وهو باطل بالضرورة • واما الثاني فلانه لو كان جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء الخارجي ما لم يتحقق اولا لم يتحقق الكل وحينئذ يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها وما بالذات [illegible] واما الثالث فبين الاستحالة قيل في الاحتجاج لمذهب الثاني الذي هو ان المطلوب مطلق والجزئي مشخص فوجب ان يكون المشترك وهو الماهية هو المطلوب لا واحد من الجزئيات لعدم دلالة المطلق على المقيد باحدى الدلالات فلا يكون الامر بالمطلق امرا بالمقيد قلنا قد بينا استحالة وجود الماهية وطلب الشيء موقوف على امكانه اما لان طلبا محال قبيح واما لان طلب الشيء فرع تصوره وتصوره فرع امكانه على انا لا نسلم عدم استلزامه المطلق للمقيد فيما نحن فيه لان من لوازمه طلب الماهية طلب فرد منها لاستحالة وجودها في الخارج من دون فرد

مسألة الامران ان تعاقبا

اي وردا متعاقبين بلا اجماع فاما ان يكونا متماثلين او مختلفين فان كان الاول فاما غير المتفاقبين فاما ان يكونا متعاقبين غير متعاطفين او متعاطفين ان كان الاول فاما ان يكون الجمع بينهما كالصلوة والصوم او امتنع كالصلوة في مكانين او الصلوة مع اداء الزكوة فان كانا متماثلين فاما ان يكون بعطف او لا فان كان بعطف فسبيا في والنسخ لم يكن بعطف فاما ان يمتنع مانع من التكرار او لا ان كان الاول فاما ان يكون المانع من العرف ويتعلق الثاني كما عطف بمادة وقيل الظاهر فان اللام في الامر ظاهر الخ العهد ولا يعهد الا ما تقدم في الاول ولهذا حمل ابن عباس في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا العسر الثاني على الاول حتى قال لن يغلب عسر يسرين او غير العرف لكونه غير قابل للتكرار يجب الثلاث بيجوم يوم الجمعة صم يوم الجمعة او يجب العادة كقوله اسق لعبدي اسقني ماء اسقني ماء ولا خلاف ان الثاني وهو تاكيد الصور ان الثاني تاكيد محض وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانع من التكرار قال قوم ان الثاني تاسيس وهو افادة الثاني لغير ما ادى الاول والتاكيد وهو افادة تعيين الاول والوقف في ذلك اقوال الاول قول الامام يحيى بن حمزة والمرتضى الموسوي وابي عبد الجبار والقاضي جعفر والحاكم والرازي والثاني قول الامام المنصور بالله

وابن الحاجب

واتبع الجصاص الزجاج وغيرهما والثالث قول ابي الحسين البصري وابن الملاحمي
وغيرهما حجة الاول ان التأسيس اصل والتأكيد فرع وحمل الكلام على
فائدة اصلية اولى وحجة الثاني ان التكرار في التأكيد اكثر منه في التأسيس
فيحمل على التأكيد الحاقا الفرد بالاعم الاغلب واما الوقف فلاحتمال
التأسيس والتأكيد وتعارض دليلي المذهبين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر
وقد رجح بعضهم الاول بان في حمله على التأكيد تفويت المقصود من الواجب
الذي يفيده التأسيس وتحصيل مقصود التأكيد ولا يخفى ان تفويت مقصود
التأكيد وتحصيل مقصود الواجب اولى من العكس وبعضهم رجح الثاني بان
في حمله على التأسيس مخالفة الاصل الذي هو البراءة بخلاف حمله على التأكيد
فيكون اولى **وان كان العاقب من المتماثلين معطوفا فتأسيس** اتفاقا
وذلك لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا يجمع بينه وبين نفسه مثاله صل ركعتين
وصل ركعتين **فان عطف وعرف** بعني حصل في الامرين المتماثلين قرينتا التعارف
والاتحاد نحو صل ركعتين وصل الركعتين وهكذا اسقني ماء واسقني الماء
لان اللام والعادة تعارضان العطف وحينئذ **فالترجيح** هو الواجب ان امكن
والا فالوقف ومن الناس من جزم بالتأسيس لان الواو واللام اذا تعارضا
بقي كون التأسيس هو الاصل مرجحا سالما من المعارضة واعترض بان هذا الوجه
انما يعارضه ما اذا لم يعارضه

فصل لفظ النهي

في اللغة المنع
ومنه النهية للعقل ويختص في الاصطلاح بانه **القول الانشائي الدال على طلب
ترك الفعل استعلاء** وهذا باب القول فقد ظهرت مما تقدم في تعريف الامر

مسألة قد يرد صيغة النهي وهو لا تفعل **في معاني** كثيرة منها ما هو
حقيقة ومنها ما هو مجاز وهي **التحريم** كقوله تعالى ولا تقتلوا النفس **والكراهة**
نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانها من الشياطين وصلوا
في مراح الغنم فانها بركة رواه احمد وابو داود عن البراء بن عازب **والدعاء**
كقوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا **والارشاد** نحو قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان
تبد لكم تسؤكم هكذا وقع التمثيل به فيه نظر لا هو للتحريم ورد بان
الاشياء التي يأ[؟]هما السائل لا يعرف حينما الحال عنها هل تؤدي الى محذور او لا
فلو كان النهي للتحريم لوجب تقديم العلم بها حتى يجتنب السؤال عنها وفي ان

صلى الله عليه وآله وسلم لا تأكلوا البصل النيء رواه ابن ماجه عن عقبة بن عامر
والتهديد كقولك لعبدك لا تمتثل امري **والتحقير** كقوله تعالى
لا تمدن عينيك الى ما متعنا به الاية وقيل لا يصح التمثيل بهذه الاية لان النهي فيها
للتحريم لان المخاطب بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتحريم مد العين عد
من خصائصه **واجيب** بانه لم يخرج عن افادة التحقير فيكون عاما
للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره وان كان بالنسبة اليه خاصا فيكون
مشتملا على التحريم باعتبار الخصوص والتحقير باعتبار العموم فليتأمل **وبيان
العاقبة** كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا الاية **والياس** كقوله تعالى لا
تعتذروا اليوم وقد عد بعضهم معاني غير ما ذكرناه كالتسوية كقوله تعالى
اصبروا او لا تصبروا والادب كقوله تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم
وهذا راجع الى الكراهة لان المراد لا تتعاطوا اسباب النسيان فان النسيان
لا يدخل تحت القدرة حتى ينهى عنه والتحذير كقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون
وهذا ايضا راجع الى التحريم اذ المراد لا تتركوا الاسلام بل اديموا عليه حتى
لا يموتوا الا وانتم مسلمون والاحتقار نحو لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والمراد
تحقير شأن المخاطب بهذا النهي ولعله راجع الى الياس والائتمان كقولك لمن يساوي
لا تفعل كذا او وصف نظيره في الامر اذا عرفت ذلك **فالصيغة حقيقة في
الاول** وهو التحريم لا غير وهذا اصح المذاهب وبه قال ائمتنا عليهم السلام
والجمهور **وقيل حقيقة في الثاني فقط** **وقيل حقيقة فيهما** اما بالاشتراك
اللفظي او المعنوي **وقيل بالوقف** جهلا بالحقيقي من هذه المعاني وهو مذهب
بعض الاشاعرة اما الاول فلمثل ما تقدم في الامر من استدلال السلف بصيغة
النهي مجردة عن القرائن على التحريم وشاع ذلك من غير انكار واما الثاني فلان
النهي انما يدل على مرجوحية المنهي عنه وهو لا يقتضي التحريم ورد بالمنع بل التبادر
الى الفهم منه عند التجرد عن القرينة التحريم واما الثالث فلان الاصل
في الاطلاق الحقيقة او لاشتراكهما في رجحان الترك فيجعل لا حدهما تقييد من
غير دليل ورد بان ما ذكروه انما يتم لو استوت الدلالة عليهما وهو ممنوع بل التبادر
الى الفهم منه التحريم كما سبق هذا اذا قيل في معناه الحقيقي **ويرد مجازا
في البواقي** مما سبق تعداده من المعاني اتفاقا في ما عدا التحريم والكراهة

دفيها على الخلاف و قد اختلف فيه اذا ورد بعد الوجوب والمختار انه
للتحريم الى الا يجاب فحمله على خلاف معناه الحقيقي وهو التحريم في الدفع
من الاقوال وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور وقيل بل يفيد الاباحة
بناء على ان تقدم الوجوب قرينة تخرجه عن معناه الحقيقي وهذا القول
لبعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وبعضهم يوافق الجمهور وحكى
القاضي ابو بكر والاستاذ الاتفاق على انه كالوورد ابتداء والفرق بينهما
وجهين احدهما ان مقتضى النهي الترك وهو موافق للاصل لان الاصل عدم الفعل
بخلاف مقتضى الامر والثاني ان النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه والامر
لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمامور به واعتناء الشرع بدفع المفاسد اكثر من جلب
المصالح وقيل يفيد بعد الوجوب الكراهة بناء على ان تقدم الامر قرينة تدل عليه
وهو غير مسلم وقيل بل الحكم الوقف في مقتضاه بعد الوجوب وهو مذهب
الجويني قال اما انا فاسحب ذيل الوقف عليه كما مر منه في صيغة الامر
بعد الحظر فهذه اقوال لانه قد عرفت وجوهها ولا يخفى عليك ضعفها وحكمه الدوام
اي الانتهاء عن المنهي عنه دائما والتكرار اي استصحاب حكمه على جميع الازمان او الفور
اي تعجيل الانتهاء عن المنهي عنه وذلك النفل المنهي عنه ولو مرة واجب
وهو باطل لان النهي مطلقا يفيد المنع من المنهي عنه مطلقا وقوعه يرفع مطلق
الامتناع ولان العلماء لم يزالوا يستدلون به على الترك مع اختلاف الاوقات لا
يخصصونه بوقت دون وقت ولولا انه لما ذكرناه لما صح ذلك والنهي يكون
اما عن شيء واحد وهو ظاهر او عن اشياء متعددة اما جمعا كالحرام المخير نحو لا
تتناول السمك واللبن ومنه تحريم الجمع بين الاختين فعليه ترك احدهما فقط ولا
مخالفة الا بفعلهما جميعا فالمحرم جمعهما لا فعل احدهما وهذه المسئلة كالواجب
المخير والخلاف في متعلق التحريم كالخلاف في متعلق الوجوب وفي بعض عبارات اصحابنا
ما يفيد ان متعلق النهي نفس الجمع ولا بد في حسن هذا من امكان الجمع لئلا يكون النهي
عبثا وامكان الخلو لئلا يكون تكليفا بالمحال والاشاعرة يجعلون متعلق النهي
الماهية المشتركة المعبر عنها عند المنطقيين والمتكلمين بالكلي الحقيقي
كما هو مذهبهم في الواجب المخير وبلزمهم وجوب الانتهاء عن كل فرد

لوجود الماهية المشتركة في ضمن كل واحد فاذا فعل فردا فقد فعل
المنهي عنه لوجوده في ضمنه ولهذا قال بعضهم بنفي الحرام المخير او فرقا
نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يمشين احدكم في نعل واحد لينتعلهما
جميعا او ليخلعهما جميعا رواه البخاري ومسلم فانه يصدق انه منهي عنهما جميعا
ثبتا او نزعا من جهة الفرق بينهما في اللبس او النزع لا الجمع بينهما فيه ولا
بد في حسنه من امكان الجمع لئلا يكون تكليفا بالمحال وامكان الفرق لئلا
يكون النهي عبثا او جميعا كالنهي عن الزنا والسرقة فكل واحد منهي عنه بنصه
بالنظر اليهما لان النهي عن متعدد وان كان بالنظر الى كل واحد منهما ان النهي
عن شيء واحد ولا بد في حسنه من امكان الخلو عنهما فلا يجوز النهي عن الحركة و
السكون معا لاستحالته فيهما مسئلة وهو اي النهي بمعناه الحقيقي
وهو التحريم يدل على الفساد المرادف للبطلان وقد عرفت معناه شرعا
لا لغة في امرين وهما العبادات والمعاملات وسواء رجع الى نفس المنهي عنه كصلاة
الحائض وصومها او جزئه كالنهي عن بيع حبل الحبلة لجهالة المبيع او اجل الثمن
على التفسيرين المشهورين وكل واحد منهما ركن من المبيع وكالنهي عن بيع الملاقيح
اي ما في البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع او صفته الملازمة
كبيوع الربا لاشتمالها على الزيادة اللازمة بالشرط ومنهم من فرق بين المنهي
عنه لعينه ولوصفه في الحكم والخلاف والصحيح عدم التفرقة وعليه اكثر
المولفات وهذا هو المختار واليه ذهب ابو طالب والمنصور بالله ومالك
وابو حنيفة في رواية والظاهرية واكثر الشافعية وطائفة من المتكلمين
والشافعي في اصح الروايتين عنه ومنهم من فرق بين العبادات والمعاملات وهذا
ما لم يتعلق النهي اي لم يرجع الى خارج غير لازم مفارق للمنهي عنه في باب المعاملات
واما اذا عاد اليه في بابها فانه لا يدل على الفساد عند الجمهور وذهب الامام ابو الفتح
الديلمي الى انه يدل عليه فيه ايضا وهو مروي عن مالك واحمد وذلك كالنهي عن
البيع وقت النداء للجمعة فان النهي فيه راجع الى تفويت الجمعة لا الى نفس البيع او
جزئه او لازمه وكالنهي عن تلقي الركبان وعن بيع الحاضر للبادي لان النهي فيهما
انما هو للتضييق على اهل البلد واما في العبادات فالنهي يدل على فساده مطلقا
مطلقا على المختار ولا يرد الحج بالحرام والوقوف والطواف على جمل

وعن بيع المغصوب والوضوء بالآنية لم يرد في الشرع الا النهي عن غصب مال
الغير واستعماله لا عن البيع والوضوء الموصوفين على انا لا ندعي الا ان النهي
متعلقا بامر ظاهري فانه اقتضت دلالته بخلاف الظاهر البحت واما ما وقع النهي
عنه وليس عبادة ولا معاملة فانما يدل على قبحه كالزنا وشرب الخمر واخذ
مال الغير وغيرها من الحسيات ص ويدل على الفساد ايضا لغة وهذا
القول لبعض القائلين بالمذهب الاول وقيل يدل عليه في العبادات شرعا
لا لغة دون المعاملات وهذا مذهب ابي الحسين البصري وابن الملاحمي و
الغزالي في رواية عنه والرازي والقاضي جعفر والشيخ ابي الحسين الرصاص و
قيل لا يدل عليه اصلا لا في العبادات ولا في المعاملات وهو مذهب اكثر الشافعية
والحنفية وبعض اصحابنا والمعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي
والقاضي عبد الجبار وقيل يدل على الصحة وهو رأي اكثر الحنفية وتحقيق
مذهبهم يتوقف على مزيد بسط فنقول النهي اما ان يكون عن فعل حسي كالزنا وشرب
الخمر او شرعي وهو ما يكون له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرايط
مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل
ولم يحكم بتحققه كالصلوة والطهارة والبيع الوارد عليها النهي يحمل وان وجد
القبح بعينه او لغيره فالنهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه
اي لذاته او لجزءه وعند القرينة الدالة على ان النهي للغير يكون قبيحا لغيره
وحينئذ ان كان ذلك الغير وصفا ملازما للمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان
كان مجاورا منفصلا عنه فلا كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن دل القرينة
على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى فان قربها وعلقت ثبت النسب
اتفاقا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة
القرينة على القبح لعينه وبهذا الطريق يوافقون في بطلانه والطريق الاول من
الشرعي ان كان الغير فيه مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ملازما فصحيح
باصله فاسد بوصفه لانتفاء ما يدل على ان القبح فيه لعينه فهذا محل النزاع ومنه
نعرف انهم لا يعنون بدلالة النهي على الفساد [illegible] وانما يعنون به دلالته
على ما يرادف البطلان وان قولهم بدلالته على الصحة لا ينافي القول بعدم دلالته
على الفساد بالمعنى الاول وانا بيننا بيان المعنى الثاني لنا في الاحتجاج

للمذهب الاول اما على دلالته عليه شرعا فوجهان احدهما دلالة الاجماع وذلك
ان السلف من علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون عليه اي على الفساد
لا على مجرد التحريم بالنهي لا بخصوص القراين في الربويات مثل لا تاكلوا الربو
[illegible] والانكحة مثل ولا تنكحوا المشركات وغيرهما كسائر ما نهي عنه من
العبادات والمعاملات وثانيهما دلالة المعقول وهو قوله وايضا لو لم يفسد المنهي عنه
اي لو لم يفسد لعدم الواسطة بين الصحة والفساد لزم من نفيه للنهي عنه من
الثبوت له حكمان النهي والصحة وهو اي اللازم باطل اما الملازمة فلان
خلو الاحكام الشرعية عن الحكمة ممتنع اجماعا اما على اصول اصحابنا والمعتزلة فلانه
عبث وهو قبيح لا يصدر من الشارع واما على اصول الاشاعرة فلانه وان جاز خلو
افعاله عن الحكم والمصالح فالاحكام الشرعية واقعة على وفق الحكمة وتفضلا
والعقل بحكم الاستقراء وان لم يكن واجبا واما بطلان اللازم فلان اجتماعهما يؤدي
الى خلو الحكم عن الحكمة وفيه خرق للاجماع وذلك لان حكمة النهي اما ان تكون
راجحة على حكمة الصحة او مرجوحة او مساوية لاجاز ان تكون مرجوحة او
مساوية لامتناع النهي في التساوي والمرجوحية لانه مع التساوي يتعارضان
فيتساقطان فيكون فعل المنهي عنه كلا فعل فيمتنع النهي عنه وامتناعه مع كونها مرجوحة
اولى لفوات الزايد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة ولا ان تكون مصلحة
النهي راجحة لامتناع الصحة في رجحانها لخلو الصحة عن المصلحة ايضا لفوات
الزايد من مصلحة النهي وانه مصلحة خالصة واما عدم دلالته اي النهي على الفساد
لغة فلان الفساد للشيء عبارة عن سلب الاحكام له اي عدم ترتب ثمراته و
اثاره عليه ولا يفهم منه اي من النهي لغة قطعا يعني ان لفظ النهي ليس فيه ما
يدل على الفساد من جهة اللغة اصلا يعلم ذلك قطعا فانه لو قال لا تبع هذا
ولو فعلت عاقبتك ولكن ثبت عليه احكامه لم يكن ظاهرا في التناقض قالوا
في الاحتجاج للقائلين بانه يدل على الفساد لغة ما ذكرناه في دلالته شرعا من
الاجماع وهو انه فهم السلف من النهي لغة ولذلك لم يزالوا يستدلون بالنهي
عليه قلنا لا نسلم ان احتجاجهم بدلالة النهي على الفساد لفهمهم منه لغة بل لفهمهم
منه شرعا لما تقدم من الدليل على عدم دلالته عليه لغة قيل في الاحتجاج لهم ثانيا
قد ثبت ان الامر يقتضي الصحة بما مر من ان الصحة موافقة الامر والنهي

نقيضه فاسد نقيضها وهو الفساد لوجب تقابل احكام المتقابلات
قلنا لا لا نسلم ان الامر مقتضيها لغة بل شرعا ونحن نقول بمثله في النهي
فيقتضي الفساد شرعا سلمنا انه يقتضيها لغة فلا نسلم ان النهي نقيضه انما
نقيضه عدم الامر وهو اعم من النهي والاعم لا يستلزم الاخص سلمنا ذلك
فلا نسلم انه يجب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم
واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا وجوب الاختلاف فاللازم
حينئذ ان لا يكون مقتضيا للصحة لانه نقيض اقتضاء الصحة وهو اعم من اقتضا
ء الفساد من اين يلزم في النهي اقتضاؤه لا بطال اذا سلمتم وجوب اختلاف
احكام المتقابلات يلزم ان يكون النهي مقتضيا للفساد لان المراد من الحكم ما
يقتضيه النهي من المقتضيات والآثار المترتبة عليه لا ما لا يقتضيه لانا نقول
انما سلمنا وجوب اختلاف احكامها بناء على ان [illegible] الحكم اعم مما ذكرتم فالمنع بحاله
ولا يتجاوزه الى غيره ** احتج القائلون بالمذهب الثالث وهو انه يدل
على الفساد في العبادات دون المعاملات ولهم فيه مقامان اما الاول [illegible]
انها لو صحت الصلوة المنهي عنها بناء على عدم الواسطة بين الصحة والفساد لكانت
مأمورا بها لعموم الامر بطلب العبادات مثل قوله صلى الله عليه وعلى آله
الصلوة خير موضوع فمن استطاع ان يستكثر فليستكثر رواه الطبراني في الاوسط
عن ابي هريرة وما روي عن ابي امامة رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله مرني
بعمل وفي رواية مرني بامر ينفعني الله به وفي رواية دلني على عمل ادخل به الجنة
قال عليك بالصوم فانه لا عدل له وفي رواية فانه لا مثل له رواه النسائي وابن خزيمة
في صحيحه والحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه فيجتمع النقيضان لان الامر
لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما الثاني فلما استدل به الرابع
وسيأتي وايضا لو كان النهي مقتضيا للفساد في غير باب العبادات لكان غسل النجا
سة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء والوطء
في زمن الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة واحكام
الطلاق والملك واحكام الوطء من تكميل المهر والاحلال وغير ذلك لانها
منهي عنها واللازم باطل بالاتفاق والجواب ان ما ذكروه من النهي في
الصور المذكورة عائد الى امر مقارن خارجه ولو سلم مقتضيها لم يسلم خارج

بدليل استدلال السلف على فساد كثير من الانكحة والبيوع وغيرهما المحرمة بالنهي
كما تقدم ** احتج الرابع وهو القائل بانه لا يدل على الفساد لغة ولا شرعا
بان النهي لو دل على الفساد لغة او شرعا لناقض التصريح بالصحة لغة او شرعا
واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان الشارع لو
قال نهيتك عن الربوا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه سببا للملك
لصح من غير تناقض بحسب اللغة والشرع قلنا لا نسلم الملازمة اذ صح
خلاف الظاهر ونحن لم ندع الا ان النهي ظاهر في الفساد والتصريح بخلافه
قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر الذي يجب الحمل عليه عند التجرد عن القرائن
احتج اهل المذهب الخامس وهم الحنفية بان المنهي عنه وصوم
يوم النحر وصلوة الوقت المكروه شرعي للقطع بان المنهي عنه فيهما الامساك
[illegible] المعتبر في الشرع ولا يعتبر الا الصحيح والجواب ان [illegible]
ممنوع لانا لا نسلم ان الشرعي معناه المعتبر في الشرع كما ذكرتم بل ما يسميه الشا
رع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحال انها مسماه صحيحة او لا بدليل صلوة
وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة [illegible]

الباب الثالث من المقصد الرابع في مباحث

وما يلحق بها وفيه اربعة فصول فصل العام الكلمة الدالة دفعة
على جميع ما تصلح له بوضع واحد فقوله الكلمة جنس قريب وفيه تنبيه على ان
العموم من عوارض الالفاظ وقوله الدالة دفعة على جميع ما تصلح له يخرج نحو زيد
لما في لفظ جميع من التنبيه على تعدد ما تطلق الكلمة عليه وتصلح له ويخرج
المعهود وهو كل لما فيه من الاشعار بالشمول والاحاطة لا يصلح له ويخرج النكرة
في الاثبات وحدانا وتثنية وجمعا عددا كانت او غير عدد فان رجلا مثلا يصلح
لكل ذكر من بني آدم لكنه لا يتناول على كل ذكر دفعة واحدة بل على سبيل البدل
وقس عليه رجلين ورجالا وعشرة وعشرات وفيه يعلم عدم ورود عشرة على
طرد الحد كما ذكره ابن الحاجب والمراد بالصلوح الصدق في اللغة وقوله بوضع
واحد يخرج المشترك وماله حقيقة ومجاز فان لفظا يصلح له اذا اريد به [illegible]
دون القوابل والاسد اذا اريد به استغراق السبع دون الشجاع عام لان
الشرط انما هو شمول الافراد الحاصلة مع وضع واحد ومن اعتقد ان المشترك

عند تجرده عن القرينة وما له حقيقة ومجاز عند قيام القرينة على
ارادة الجميع من قسم العام لا يكون الحق عنده ح فلو بصيغ واحد جامعا
وهذا بحث قد وقع فيه الخلاف عند من يحمل المشترك وما له حقيقة
ومجاز على جميع معانيهما ان لم يكن بينهما تناف فالحنفي والغزالي
والامدي وغيرهم جعلوهما من قسم العام بناء على ان نسبة المشترك
الى معانيه كنسبة العام الى افراده فكما ان العام عند التجرد يستفاد منه
جميع الافراد كذلك المشترك عند التجرد يستفاد منه جميع المعاني والرازي
وغيره لا يعدونها من قسم العام والمشترك ترك البيان في مقام الاحتمال
منزلة العموم ولهذا قال بعض الشافعية ان الاية لم ترد في العموم
وانما هذه الزيادة من جهة النقله عنهم لما راوهم يقولون باطلاق المشترك
على معنييه ظنوا انهم الحقوه بالعام في معنى استغراقه عند لو لانه ورد
الحمل على جميع معانيه واعلم ان الاتفاق وقع على ان العموم من عوارض
الالفاظ حقيقة يعني ان كل لفظ يصح شركة الكثيرين في معناه
لا فيه يسمى عاما حقيقة اما لو كانت الشركة في الاسم نفسه لا في مفهومه
هو مشترك لا عام وعرف ان عروض العموم للالفاظ باعتبار معانيها
واختلفوا في عروضه للمعاني على ثلاثة اقوال القول الاول انه من
عوارضها حقيقة فتتصف به المعاني كذلك يعني حقيقة كما في الالفاظ فيكون
اللفظ مشتركا بينهما وهو راي ابي بكر الرازي من الحنفية وحكاه
عن مذهبهم واختيار ابن الحاجب ومنهم من ذهب الى انه موضوع لكل من
الالفاظ والمعاني الاشتراك اللفظي وهو في غاية السقوط لما تقرر من ان
المجاز اولى من الاشتراك وذلك كما يقال عم المطر والخصب الناس وعمهم العطا
وعمهم الصوت يعني انه شمول لهم على جهة الشمول ويجوز ذلك كثير في
هذا الاطلاق شايع ذايع في لسان اهل اللغة والاصل في الاطلاق الحقيقة
وكالمعاني الكلية التي يتصورها الانسان كالاجناس والانواع فانها
شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها اي العموم شمول امر لمتعدد
سواء كان ذلك الامر لفظا او معنى فان قيل لا نسلم ان العموم حقيقة
في شمول امر لمتعدد بل هو حقيقة في شمول امر متحد وما ذكرتم من عموم المطر

والخضب والمطاق والصوت ليس كذلك لانه بالحقيقة شمول متعدد هو
اجزاء المطر المتعدد هو اجزاء الارض وكذلك العطا والانعام الخاص بكل
واحد من الناس وكذلك الصوت فان الواصل منه الى صماخ زيد غير الواصل
منه الى صماخ عمرو والا لزم حلول المعنى الواحد بمحال متعدده وهو محال
ولو سلم انه يدرك في محله كالهوى انحا النقص لزم ان يكون ذات الشمس والقمر
عاما لانه يراها كل مبصر وبالجملة فان تعلق معنى واحد متعدد لا يتصور
في المعاني الخارجية كما بيناه انما يتصور في المعاني الذهنية كالمعاني الكلية
والاصوليون ينكرون وجودها فالجواب ان النزاع ان كان
فيها بعتبر اهل اللغة فقد نبهناك على ما هو شايع عنهم والمنع لمثله مكابرة
على انهم لا يعتبرون تعيين الامر الموصوف بالعموم بالوجه الحقيقية
بل يكتفون بمطلق الشمول لما يتصف بالوجه العرفية منزلة الموجودات
المتجانسة منزلة واحد لاشتراكها في الماهية من حيث هي وان كان في
معارف الاصوليين ورد السوال وكان الراجح قول الاكثرين القول الثاني
ما افاده قوله وقيل مجازا يعني ان العموم ليس من عوارض المعاني حقيقة
ولكنه من عوارضها مجازا فوصفها به على جهة المجاز وهو قول اكثر الاصوليين
وذلك لعدم الاطراد فيه بدليل معاني الاعلام كلها فانها لا توصف بالعموم حقيقة
ولا مجازا ولو كان حقيقة لكان مطردا وهو مخصوص لا الاعلام انفسها فانها
ايضا لا توصف به حقيقة ولا مجازا والحق اطراده في محل النزاع وهو اتصاف
الامر الواحد الشامل لمتعدد لفظا كان او معنى بالعموم اما حقيقة وتمام او مجازا
على اختلاف الرايين القول الثالث قوله وقيل لا يصح ايضا
فلا توصف المعاني بالعموم حقيقة ولا مجازا وهو قول شاذ من ضعفاء الاصوليين
وهو في غاية السقوط اذا عرفت ذلك فهو عند اهل هذين القولين
الاخيرين استغراق اللفظ لما يصلح له والاقرب انه في اللغة للامرين وفي
الاصطلاح للالفاظ لا غير **مسئلة اختلف في الصيغ**
التي تستعمل في العموم مثل اسماء الشرط والاستفهام نحو من وما واي
فيهما ومهما واينما في الشرط والموصولات نحو من وما واي والذي وكل
وجميع ونحوها كجميع سواء كانت مثبتة او منفية الا ان دخول النفي عليها يفيد سلب

العموم المستفاد منها والنكرة في سياق النفي او في معناه كالاستفهام
والنهي نحو هل من احد يطعمنا عندك ولا تطع منهم آثما او كفورا فالمختار
وعليه الجمهور انها للعموم حقيقة لغوية واستعمالها في غيره على جهة المجاز
وقيل انها للعموم في الامر والنهي لا غير والوقف في الاخبار كالوعد و
الوعيد حكاه ابو بكر الرازي عن الكرخي ثم قال وربما ظن ان ذلك مذهب
ابي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد اهل الكبائر من المسلمين ويجوز ان يغفر الله
لهم في الدار الاخرة وقيل هي موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم على
جهة المجاز وهو قول المرجئة وهو مشترك بينهما فلا يستفاد منها احدهما الا
بقرينة وهو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في احد الروايتين عنه وبعض الاصوليين
وقيل بالوقف وهو مذهب الاشعري في رواية والآمدي والقاضي ابي بكر
وغيرهم والوقف اما على معنى انا لا ندري أوضع للعموم والخصوص صيغة ام لا
واما على معنى انا نعلم انها وضعت صيغة تستعمل فيهما ولكنا لا ندري اهي حقيقة
في العموم وحده او في الخصوص وحده او فيهما معا ام مجاز كذلك لنا التبادر
من الاطلاق فانه اذا قيل لا تضرب احدا او لا تشتم رجلا وغيرهما فهم العموم من
ذات الصيغة قطعا والتبادر دليل الحقيقة فثبت ان للعموم صيغة وهي ما
ذكرناه بالاستقراء ولنا ايضا اجماع الصحابة على ذلك فانا نقطع انهم
لم يزالوا يستدلون بمثل والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني
فاجلدوا واحل واجيب بطاعة جلية يوصيكم الله في اولادكم على وجه العموم
شايعا ذايعا من غير انكار من احد وكاحتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتاله مانعي الزكاة
بقوله صلى الله عليه وآله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فمن
قال لا اله الا الله عصم مني ماله ونفسه الا بحقه وحسابه على الله فقال ابو بكر
والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فان الزكاة حق المال اخرجه الجماعة الا
ابن ماجه واللفظ للبخاري ولم ينكر على عمر احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق
بالاستثناء فدل على انهم فهموا منه عموما وجعل القتال قبل ان يقولوا لا اله الا الله
وعموم العصمة بعده الا ما اخرجه الاستثناء وكاحتجاج ابي بكر بقوله صلى الله عليه
وآله وسلم الائمة من قريش رواه احمد والنسائي والطبراني ولم ينكر عليه احد مع ان
مقام الحجاج مظنة الانكار واعترض عليه بان الاجماع السكوتي لا

ينتهض في الاصول وبان ذلك قد انما فهم بالقرائن فهو مثل السارق
والسارقة ترتب الحكم على الوصف المشعر بالعلية او الحكم المعلل بانه تمهيد
قاعدة كما رجم ماعزا فعلم العموم لانه نازع اذ لا عموم للافعال او قوله
حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او غير ذلك وعليه فقس وقد اجيب
بان شياعه وعدم الانكار في مقامات المحاجة يقتضي عادة القطع بتحقق
الاجماع ولو سلم فالمطلوب دلالة اللفظ وهي مما يكتفى فيه بالظن ولذلك
قبلت فيه اخبار الاحاد وبان فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ
مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لها لم ينقلوا الواضع بل
اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال والتحقيق ان الجواب لا
ينافي الظهور وما ذكروه من التأويلات عناد فانا نقطع بان العموم في
مثل قوله تعالى حكاية عن اليهود ما انزل الله على بشر من شيء انما فهم من
الصيغة لا من امر خارج احتج الاول وهو القائل بالعموم في الامر
والنهي والوقف في الاخبار لو لم تكن صيغتها اي الامر والنهي للعموم لم
يصح التكليف عاما لكن الاجماع منعقد على ان التكليف لعامة المكلفين
والتكليف انما يتصور بالامر والنهي قلنا ثبت التعميم لصحة العموم في نوعي
الكلام من الخبر والانشاء بما ذكرنا من الادلة على ان العلامة في شرحه لمختصر
المنتهى ادعى انعقاد الاجماع على تكليف جميع المكلفين بمعرفة اخبار الوعد
والوعيد ونحوها اذ بمعرفتها يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات
فلا وجه للفرق حينئذ لتساوي الامر والنهي والخبر في عموم التكليف
احتج الثاني وهو القائل بالخصوص الخصوص متيقن لانها ان كانت له فهو
المراد وان كانت للعموم فهو داخل في المراد بخلاف العموم فانه مشكوك
فيه لجواز ان تكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا في المراد فهذا
جعله حقيقة الخصوص المتيقن اولى من جعله حقيقة العموم المشكوك فيه
قلنا ما ذكرتموه اثبات اللغة بالترجيح وذلك لا يجوز بل لا يثبت الا بالنقل
كما يحقق ولو سلم فهو معارض بان العموم احوط فيكون اولى لانه ان كان للعموم
فالحمل على الخصوص لا يحصل المراد وان كان للخصوص فالحمل على العموم يحصل المراد
وزيادة والاشتراك والوقف كما تقدما اي تقدمت شبهة كل منهما وجوابها

وفصل الاول اما تقرير شبهة الاشتراك على نحو ما تقرر فبان يقال ان
هذه الصيغ اطلقت على الخصوص تارة وعلى العموم اخرى والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيكون حقيقة فيهما وهو معنى الاشتراك وتقرير الجواب ان حمله على
المجاز في احدهما اولى من حمله على الاشتراك لما سبق من رجحان المجاز . واما
تقرير شبهة الوقف فبانه لو ثبت هذه الصيغ بشيء من العموم والخصوص لثبت
بدليل والا لزم التحكم لان الدليل اما ان يكون عقليا او نقليا والاول لا دخل
له في اللغة كما سبق والنقلي ان كان احاديا لم يفد لان المسئلة اصولية
مطلوب فيها العلم والاحاد لا تفيد الا الظن والمتواتر لم يوجد والا لما وقع
فيه اختلاف لقضاء العادة بامتناع ان لا يطلع عليه المجتهدون في الطلب
وتقرير الجواب بان يقال ثبت كونها للعموم بما تقدم من دليل التبادر
واستدلالات العلماء على ان الموضوعات اللغوية مما ثبت بالاحاد بالاتفاق
اذا تقرر ذلك بان للعموم له صيغة لم ينقل عنهم خلاف في ان ما سبق
ذكره من الالفاظ للعموم الا في الذي والذين ونحوهما من الموصولات
فانه نقل عن ابي هاشم وابي الحسين والرازي ان ذلك كاسم الجنس والجمع
المعرفين باللام الجنسية والظاهر انه نقل غير صحيح لانه لم يوجد في كتبهم
كالمعتمد والمحصول . واختلفوا في الفاظ وقد بين الخلاف فيها بقوله
وكذا اسم الجنس [illegible] دلت عليها اللام [illegible] اشارة بها الى الجنس بعينه من
حيث الوجود [illegible] على الاطلاق يعني ان اسم الجنس الذي دخله عليه اللام الموضوعة
لما سبق ذكره من الالفاظ في كونها للعموم حقيقة فمتى لم يشار بها الى الجنس بعينه
تخرج لام العهد الخارجي لان الاشارة بها الى الحصة معينة من الجنس الذي دل
عليه فردا كانت او افرادا وقوله من حيث الوجود تخرج لام الحقيقة والطبيعة
لان الاشارة بها الى الجنس نفسه لا من حيث وجوده في ضمن الافراد بل من حيث هو
كما في المعرفات وتحقيقها ان الرجل خير من المراة يريد ان جنس الرجل خير
من جنس المراة ولا يلزم منه ان لا يكون امراة خيرا من رجل فحوا ان يكون جنس
الرجل الحاصل في ضمن كل فرد خيرا من جنس المراة الحاصل في ضمن كل فرد
منها مع كون حصته افراد منها خيرا من حصة افراد منه كفاطمة رضي الله
عنها وقوله على الاطلاق يخرج لام العهد الذهني فانها فيه مشار بها الى الجنس

نفسه من حيث وجوده لا في ضمن اي فرد على الاطلاق بل في ضمن فرد ما غير معين
وذلك الفرد المندرج تحته باعتبار مطابقته للماهية معلوم عند المتكلم
والسامع فله عهدية بهذا الاعتبار فسمي معهودا ذهنيا ثم انهم اتفقوا على ق
ان العهد الذهني يتوقف على قرينة البعضية ومع انتفائها يجب الحمل على الاستغراق
وهو ما اردناه من العموم وعليه جمهور الاصوليين من غير فرق بين ما يتميز
واحده بالوحدة او بالتاء وما لم يكن كذلك [illegible] للعموم منه عندهم على الاطلاق
ولهذا وقع الاتفاق على ان العهد الذهني مفتقر الى القرينة بخلاف الاستغراق
واستدلال العلماء كما ذكرناه في السارق والسارقة والزانية والزاني
وكاحتجاجهم بحديث مسلم وابي داود وغيرهما الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل
سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا
بيد . وشاع وذاع ولم ينكره احد وحجة الاستدلال فانه خاص من هذه
الصيغة بشهادة الاستعمال والاجماع والاستثناء يخرج ما يجب اندراجه فلزم
من ذلك ان الافراد كلها واجبة الدخول وهو معنى العموم وقيل هو للعموم
ان لم يتميز واحده بالوحدة سواء تميز واحده بالتاء كالبر والشعير والتمر
او لم يتميز بشيء منهما كالذهب والفضة والملح والعسل والماء وهذا مذهب
الغزالي اما اذا تميز واحده بالوحدة كالدينار والرجل والرغيف فلا يحمل
على العموم الا بقرينة كالتعبير في قولهم الدينار افضل من الدرهم والتفضيل
في نحو لا يقتل الرجل بالمراة وفيه ان الظاهر من نحو النفس بالنفس والعين بالعين
والاذن بالاذن والسن بالسن ان العموم فهم من نفس الصيغة لا من امر خارج
والتناول لمستغرق وعند قوم للعموم ان تميز واحده بالتاء اما اذا لم يتميز واحده
بها فلا يفيد عموما سواء تميز بالوحدة او لا وهذا قول الجويني وهو عجيب جدا ولهذا
تؤول مثل كلام الغزالي وقيل ان اسم الجنس المعرف باللام لا يفيد عموما اصلا
بل هو للجنس الصادق ببعض الافراد كما في لبست الثوب وشربت الماء وهو مذهب
ابي هاشم والرازي وابي الحسين البصري لانه اي الصادق بالبعض هو المتيقن
والجمع مشكوك فيه فوجب الحمل على المتيقن لا على المشكوك الا ان يقوم قرينة عليه كقوله
تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فان الاستثناء فيه قرينة ارادة العموم

وهو اي الاحتجاج المذكور يرجح في اللغة وقد تقرر ان اللغة انما يثبت بالتوقيف
لاما لترجح واما المضاف منه الى معرفة فالمختار انه يفيد العموم مطلقا وفاقا
لابن الحاجب والسبكي وغيرهما وخلافا لابن عباس واحمد بن حنبل و[illegible]
وابي العباس الحنبلي رحمهم الله تعالى من قولهم فيمن قال زوجتي طالق وله زوجات
انهن يطلقن جميعا وما ذاك الا لان الجنس المضاف يعم بل قد قيل ان عموم المضاف
اقوى من عموم المحلى باللام بدليل ان الآمدي وهو ممن نفى عموم المحلى باللام
صرح في المحصول بان الامر المضاف في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
عام في كل امر ومن الادلة على عمومه قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام فانه عام
لجميع ليالي الصيام قطعا ومنها احتجاجهم على اباحة السمك الطافي لحديث
والحل ميتته ولم ينكر عليهم الاحتجاج بذلك والذاهب من اصحابنا الى التخصيص
العموم لحديث جابر مرفوعا ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات وطفى
فلا تاكلوه رواه ابو داود وابن ماجه والبيهقي في سننهم ومن الناس
من فصل فذهب الى انه لا عموم في المضاف الذي يتميز واحده بالوحدة محتجا
بان من قال زوجتي طالق وعبدي حر وله زوجات وعبيد
لم تطلق ولم يعتق الا معينه عند الاكثر بخلاف ما لا يتميز واحده بالوحدة من
ميتة بالتاء نحو تمر العراق او لم يتميز منها نحو ماء المطر وزيت الشام وجعله
قولا للقائلين بعدم طلاق جميع الزوجات وعتق جميع العبيد في المثالين ولا
يخفى على ذي مسكة ان ذلك لا يصلح ماخذا اذ انما قالوا ما قالوه لعرف طارئ
اقتضاه و[illegible] على الاعراف والا لزم فيمن قال الطلاق يلزمني
ان فعلت كذا ثم حنث وقوع الطلاق الثلاث عند اهل الثلاث وطلاق
جميع الزوجات ان كان له زوجات عند الجميع لكونه اسم جنس محلى باللام
لكنه خولف فيه الاصل اتباعا للعرف الطاري ومن الصيغ المختلف في افادتها
للعموم [illegible] نحو قد افلح المؤمنون يوصيكم
الله في اولادكم ومثله اسم الجمع كامرت ان اقاتل الناس يا قومنا اجيبوا
داعي الله والجمهور على انه يفيد العموم لتبادره الى الذهن عند الاطلاق و
يشهد له احتجاج ابي بكر على الانصار بالائمة من قريش ولم ينكر عليه بل ادعى
لها الانصار ولو لم يكن العموم لم تتم حجته عليهم لانك اذا قلت بعض الائمة من قريش

لم يلزم منه الا ان يكون من غيرهم اماما وقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال
رب ان ابني من اهلي فتمسك عليه الصلاة والسلام من قوله تعالى واهلك ان ابنه
داخل حتى اجابه تعالى انه ليس من اهلك وقوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه
القرية لما فهم ابراهيم عليه الصلاة والسلام منه العموم قال ان فيها لوطا
فاجابته الملائكة عليهم السلام بتخصيص لوط واهله الا امراته [illegible]
صلى الله عليه وآله وسلم فيمن قال السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين
فقد اصاب كل عبد صالح في السموات والارض وغير ذلك كثير واحترز بالاستغراق
عما تقدم وقيل انه يفيد العموم [illegible] وهو اختيار الجويني
وذلك [illegible] اي مع احتماله للعهد بين العموم والخصوص
حتى تقوم قرينة على احدهما [illegible] لا للتردد [illegible] بل المتبادر منه العموم
كما بيناه وقيل انه لا يفيد العموم [illegible] اي الصادق ببعض
الافراد من الجماعات وهو منسوب الى ابي هاشم [illegible]
[illegible] ما لم تقم قرينة على العموم وعليه ما سبق واعلم ان المحلى
باللام للاستغراق والمعرف بالاضافة من اسم الجنس والجمع سواء في تناول الافراد
كلها عند اكثر القائلين بافادتها العموم كما دل الاستقراء وصرح به ائمة التفسير
في كل ما وقع منه في التنزيل كقولهم في والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول
كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد انه نكر ظلما وجمع العالمين
على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى [illegible] الخاشعين
[illegible] عن خاشع فقط ولهذا امتنع بلا خلاف جاءني القوم او العلماء الا زيدا
على الاستثناء مع امتناع قولك جاءني كل جماعة من العلماء الا زيدا على الاستثناء
المتصل ومثله الواقع في سياق النفي من اسم جنس او جمع منكر عند الاكثرين نحو
لا رجل في الدار ولا رجال في الدار وذهب الاقل الى ان استغراق المفرد سواء
كان بحرف التعريف او بغيره اشمل من استغراق الجمع بدليل صحة لا رجال في الدار
وفيها رجل او رجلان دون لا رجل وهو منقوض بانه يصح ان نقول لا رجل في الدار
بل رجلان او رجال كما يصح ان يقال ليس فيها رجال بل رجل او رجلان
والتحقيق ان النكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام ظاهرة في الاستغراق ويحتمل
عدمه احتمالا مرجوحا [illegible] رجل بل رجلان فانه مع [illegible] وهي

قلنا بل رجلان بمعنى عموم الاستغراق هنا انه لم يبق مع من ظاهره او مقدره
اما اذا كانت مخاطبا مع مجرى باني بين رجل او مقدره يجي لا رجل فيما بان
هو نص في الاستغراق ولكن نصوصيته لا رجل في الجواب استغراق افراده
فلا يخرج عنه شيء من الاحاد بغير الاستثناء لان الاستثناء لا يقدح في كون اللفظ
نصا بدليل جريانه في اسماء العدد مع كونها نصا في معانيها ونصوصيته لا رجال
في استغراق افراده له فلا يخرج عنه شيء من الجماعات بغير الاستثناء واما
استغراق الاحاد فيدل عليه بالظهور لا بالنصوصية ولذلك صح لا رجال في الدار
بل رجل او رجلان وصح ما في الدار رجل بل رجلان او رجال بخلاف لا رجل
واما ما روي عن ابن عباس من ان الكتاب اكثر من الكتب وما ذكره صاحب الكشاف
من ان الكتب اكثر من الكتاب فناظر الى ان المفرد المعرف بلام الجنس والاضافة
صالح لان يراد به [illegible] الجنس الى ان يحاط به اي يراد كل واحد منه بحيث
لا يخرج من احاده شيء وان يراد بعضه الى الواحد لان معناه الاصلي اعني الماهية
الجنسية المطلقة باقية مع ارادته والجمع المعرف كذلك صالح لان يراد به
جميع الجنس اي كل واحد واحد من افراده وان يراد به بعضه لكن لا
الى الاقل من الواحد اذ لا يبقى مع ارادة ذلك معناه الاصلي اعني جمعية الجمع
المطلقة او الان الاستغراق في المفرد انما هو بتناوله كل واحد من افراده
فالحكم منسوب اليه لكونه منسوبا الى كل واحد منها واما الجمع فعلى قياسه
على المفرد ينبغي ان يكون استغراقه بتناوله كل جماعة لا كل احاد مدلوله فاذا
نسب اليه حكم كان منسوبا الى كل جمع جمع فان كان من الاحكام التي يكون ثبوتها
للجماعة مستلزما لثبوتها لكل واحد منها فهم من ذلك ثبوته لكل واحد
جاني المجاز والا كانت الاحاد باقية على الاحتمال كقولك وهن العلماء وهذا
انما هو بالنظر الى مراعاة الجمعية فيه والا فان العلماء المحققين يقولون الجمع
المستغرق متناول لكل واحد من غير تفرقة بين جاءني الرجال وجاءني رجل
فيكون كالمفرد في استغراقه كانه قد بطل عنه معنى الجمعية وصار للجنسية
لا الجمع المنكر فانه لا يفيد العموم عند الجمهور خلافا لابي علي الجبائي والحاكم والمراد
به جمع الكثرة واما لم نقيدها به لظهور ان هذا الخلاف لا يتصور في جمع القلة لكونه
ظاهرا في العشرة فما دونها بالاتفاق ولان شبهة المخالف لا تنتهض فيه كما لا يخفى

[illegible]

وذهب [illegible] الجمع المنكر ليس بعام [illegible] اذ لا شك في ان رجالا صالح لكل
جماعة على سبيل البدل كما ان رجلا صالح لكل واحد على سبيل البدل
ورجل ليس للعموم فيما يتناوله من الوحدان فيجب ان لا يكون رجال للعموم
فيما يتناوله من الجماعات [illegible]
ولو كان ظاهرا في العموم لما صح تفسيره باقل الجمع لانه تخصيص له [illegible] لانها اقل الجمع
لا كله لا يقال العدول عن الظاهر لقيام القرينة العقلية وهي استحالة
ان يكون له عبيد جميع عبيد الدنيا لانه ليس معنى العموم جميع عبيد الدنيا بل في قوله
عندي العبيد ولا قرينة تنفي ذلك [illegible] في الاحتجاج للمخالف [illegible]
[illegible] من الجموع ومنها الجمع المستغرق [illegible] اي الجمع
المستغرق [illegible] اي على كل واحد من الجماعات التي هي
حقيقة في كل منها لكونه من افراد الموضوع له لا نفس الموضوع له [illegible] لا الاشتراك
اللفظي فلا اعتراض بانه لا حقيقة له الا القدر المشترك بين الجموع فهو حقيقة فيه
لا في كل فرد بخصوصه حتى يكون هناك حقائق واذا كان كذلك فهو اولى
قلنا في الجواب عليه [illegible] الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجموع ولا تعلق
مرتبة من مراتبه وجميع سائر المراتب والحمل عليه متيقن وعلى غيره مشكوك
والحمل [illegible] قلنا في الجواب عليه [illegible] الجمع المستغرق [illegible]
مما وضع له لان رجالا مثلا موضوع للقدر المشترك بين الجموع والجميع واحد من
الجموع فهو جزئي من جزئياته وشان العام ان يراد به جميع الجزئيات وهذا لم يرد
به الا جزئي واحد فلا عموم فيه اصلا واختلف في اقل الجمع والنزاع في صيغ
الجمع لا لفظ الجمع والجماعة والجمهور على ان اقله [illegible] بعوائه يتبادر
الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغ ما فوق الاثنين وذلك دليل على
انها حقيقة فيه وقيل ان اقله اثنان وهو مروي عن مالك واكثر اهل الظاهر
واليه ذهب الباقلاني والاستاذ من الشافعية رحمه الله تعالى فان كان له اخوة
والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا
لو كان حقيقة لتبادر الى افهام اهل اللغة فكان لا ينكر ابن عباس على عثمان
ولا يحتاج عثمان الى التاويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع وهما من اعلام العلماء
وفصحاء العرب وذلك فيما رواه ابن خزيمة والبيهقي وابن عبد البر والحاكم

وقال صحيح الاسناد عن ابن عباس انه دخل على عثمان فقال له ان الاخوين لا يردان الام الى السدس فانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي فثبت انه مجاز لتبادر غيره لا حقيقة لانتفاء تبادره فيه وهو يعني استعمال الجمع صيغة الجمع في الاثنين مجاز الظاهر على المجاز وقيل انه عن مجاز بن حجتهم قوله تعالى فان كان له اخوة وهو حاجب الاثنين يعني بالاخوة من ثالث فيما رواه الحاكم في المستدرك عنه انه كان يقول الاخوة في كلام العرب اخوان فصاعدا وروى نحوه عن عمر والتوفيق بين قوليهما ان ابن عباس اراد ليس الاخوان اخوة على جهة الحقيقة وزيد بن ثابت اثبت ذلك على جهة المجاز احتجوا ثانيا بانه لو صح للاثنين لصح ان يقال جاءني رجلان عالمون وزيد العالمان فيجعل عالمون في الاول والعالمان في الثاني للاثنين واجيب بمنع الملازمة مستندا بان امتناع رجلان عالمون ورجال عالمان انما هو لمراعاة الصورة فلا ينعت المثنى بصورة الجمع ولا الجمع بالمثنى محافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما لشيء واحد قيل لو روعيت الصورة لما تعين وصف المفردات المتعاطفة بلفظ الجمع دون التثنية ووصف المفردين المتعاطفين بلفظ التثنية دون الجمع فيقال جاء زيد وعمرو وبكر العالمون لا العالمان وجاء زيد وعمرو العالمان لا العالمون وهو مع انه كلام على السند مدفوع بالفرق عندهم من ان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع فتعاطف المفردات بمنزلة الجمع وفي صورته وتعاطف المفردين بمنزلة التثنية وفي صورتها او لانه اي استعمال صيغة الجمع للاثنين مجاز فلا يطرد في كل شيء لما عرفت من ان المجاز لا يجب اطراده وقيل وتصدق صيغة الجمع في الواحد مجازا ايضا وهو قول الجويني واتباعه للصحة استعمالها فيه كقول القائل [illegible] تبرجت ورايت رجلا وقد استوى الواحد والجمع في صحة التشبيه له وقيل لا تصدق صيغة الجمع عليه حقيقة ولا مجازا لما ذكر من المثال [illegible] على انه جمع الكثرة يستعمل لمجرد الجنسية وايضا فيقال فلان حسن الثياب في معنى حسن الثوب وكم عندك من الثوب والثياب صح به الرضي رضي الله عنه في شرح الشافية وما نحن فيه من هذا القبيل

مسئلة اختلف في قوله تعالى خذ من اموالهم

صدقة هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او يقتضي اخذ صدقة واحدة من نوع واحد فذهب الاكثر الى انه عام في كل نوع من الانواع فيقتضي اخذ الصدقة من كل واحد منها وذهب الكرخي وابن الحاجب الى الثاني فيكفي اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال احتج الاكثرون بما اشار اليه بقوله انه جمع مضاف وقد مر انه من صيغ العموم فكانه قيل خذ من كل مال صدقة وكما انه لا يكفي في امتثال الامر فيما مثلنا اخذ صدقة واحدة من جملة الاموال كذلك لا يكفي في محل النزاع واجيب بمنع مساواة خذ من كل مال لخذ من اموالهم فان كلا للتنصيص بخلاف الاموال واموالهم ولذلك فرق بين قولنا للرجال او لجماعة علي درهم وبين قوله لكل رجل او لكل جماعة علي درهم وردت بان الاية يشترون الجمع المستغرق بان المجموع من حيث هو مجموع كما في قولك للرجال عندي درهم حيث حكموا بانه اقرار بدرهم واحد للكل واجرى لكل واحد واحد فيكون كالمفرد في استغراقه والمعنى الثاني اكثر من الاول ونص عليه السيد الشريف فيجب الحمل على الاكثر الا لقرينة كما لا قال ... فيما لا قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال وتعين الجنس مثل فلان يركب الخيل ويا ابعد لا يحبني الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندي درهم ولكل رجل عندي درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف مثل والله يحب المحسنين ويحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد او لاحد من العباد قيل في الاحتجاج للمخالف انه لو صدق اذا اخذ من جملة اموالهم صدقة واحدة انه اخذ منها صدقة واذا صدق انه اخذ منها صدقة من واحد فقد امتثل ما امر به قلنا ما ذكره ممنوع اذ هو عين النزاع فلا نسلم انه يصدق انه اخذ من اموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بمقتضى العموم خذ من كل مال صدقة قيل في الاحتجاج له ثانيا لو عم لوجب من كل فرد واللازم باطل اما الملازمة فللاجماع على ان كل دينار وكل درهم مال واما بطلان اللازم فللاجماع على انه لا يجب اخذ الصدقة من كل فرد من افراد المال واذا لم يجب لم يجب من كل نوع اذ لا مقتضي الا فهم العموم من الخطاب بحكم اللغة يقتضي ذلك لكنه لم يجب [illegible] بعارض العرف والاجماع عارضا العام ففي

بعض مسماه لانه التي هي الافراد ولا نسلم ان ذلك يستلزم المعارضة في البعض الاخر وهو الانواع فيبقى العام حجة فيه والتحقيق ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد قد يراد به الواحد من الافراد فيكون معنى الجمع المعرف باللام او الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معنى الجمع جميع الانواع كالابل والخاتم والمعنى الاول اكثر استعمالا من الثاني فيكون التعويل فيه على القرائن وقد لا تعرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثله خذ من اموالهم الانواع لا الافراد

مسئلة في بيان حكم الخطاب

الوارد على سبب سؤال او غيره وتفصيل الكلام فيما نحن فيه ان الجواب اما ان لا يكون مستقلا بنفسه بحيث لو ابتدى به كان كلاما تاما مفيدا او غير مستقل فالثاني تابع للسؤال في عمومه اتفاقا وفي خصوصه على المختار اما العموم فكما روي عن النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فان السؤال لما كان غير مختص باحد تبعه الجواب في العموم واما الخصوص فكما لو قال له قائل توضأت بماء البحر فقال له يجزيك فهذا وامثاله لا يدل على العموم في حق الغير خلافا فانما يعم نصيبا منه الى ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وهذا كما قال فيه الغزالي يقدر عموم بالوهم المجرد لان الحكم على ذلك الشخص لعله كان لمعنى يختص به كتخصيص ابي بردة في الاضحية بجذعة من المعز وتخصيص خزيمة بن ثابت بقبول شهادته وحده ولو قدر جوابا لكل يوجد فيه فالتعميم بالعلة لا بالنص كما هو رأي من يدعي عمومه واما الاول وهو كون الجواب للسؤال مستقلا فلا يخلو اما ان يكون مساويا او اخص او اعم فان كان مساويا فالحكم في خصوصه وعمومه كالحكم فيما لو لم يكن مستقلا مثال الاول ان يقول سائل قد جامعت في نهار رمضان فماذا علي فيقال له عليك كفارة كالظهار ومثال الثاني سائل عمن جامع في نهار رمضان فيقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار وهذا متفق عليه والاول فيه خلاف للشافعي كما تقدم وان كان الجواب اخص فالحكم فيه فيما لو لم يكن الجواب مستقلا خاصا فلا يتعدى محل التنصيص الا بدليل خارج عن اللفظ كان بل الخصوص ههنا اولى منه هناك لانه عدل ههنا بالجواب عن

سؤال السائل مع دعاء الحاجة الى المطابقة بخلاف المطابق للسؤال والجواب وان كان الجواب اعم فحكمه العموم وقد بينه بقوله **ورود العام على سبب خاص لا يمنع عمومه** عند الاكثرين ونقل خلافه عن الشافعي والمزني وابي ثور وسواء كان ذلك السبب سؤالا ام لا مثال الاول حديث ابي داود والترمذي عن ابي سعيد الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر تلقى فيها الحيض والنتن ولحوم الكلاب فقال ان الماء لا ينجسه شيء ومثال الثاني ما روى البيهقي عن ابن عباس وعائشة ان شاة لميمونة ماتت فقال النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم هلا استمتعتم باهابها فقالوا انها ميتة فقال ان دباغ الاديم طهوره ورواه البزار في مسنده من حديث يعقوب عن عطاء عن ابيه عن ابن عباس وقال لا نعلم رواه عن يعقوب الاشعري الا **احتج الجمهور بوجهين** الاول قوله **لاعتبارهم** اي لاعتبار الائمة من الصحابة ومن بعدهم العموم مع ابتنائه على اسباب خاصة من غير نكير من احد ولو كان السبب الخاص مسقطا للعموم لكان اجماع الائمة على التعميم على خلاف الدليل وهو باطل وذلك **في ايات السرقة واللعان والظهار** اما اية السرقة فقال الكلبي انها نزلت في طعمة بن ابيرق سارق الدرع ذكره الواحدي وقيل انها نزلت في سرقة رداء صفوان واما اية الظهار فانها نزلت في خولة وقيل خويلة بنت ثعلبة حين ظاهر منها زوجها اوس بن الصامت واما اية اللعان فانها نزلت في هلال بن امية وقصته مشهورة **وغيرها** مثل قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية او مشركة فانها نزلت في عناق وابي مرثد الغنوي لما استأذن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في نكاح عناق وكانت خليلة له في الجاهلية رواه ابو داود والترمذي والنسائي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده والثاني قوله **وان التمسك بالعام لا ينافيه السبب الخاص** قطعا لانه لا معارضة بينهما واحتج الاول بوجهين وتقرير الاول انه لو كان عاما للسبب ولغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه بعض الافراد في حكم سائرها فيخرج عن الحكم بعدم ظهوريته فيه بضاعة وبطلانه قطعي ومتفق عليه والجواب بمنع الملازمة وحينئذ **لا يلزم جواز تخصيص الاسباب** المعينة كبير بضاعة فانها من بين ما يتناوله العموم مختص بالمنع

عن الاخراج المنع بدخولها في الارادة و لا نعد ان يدل دليل على اراده
خاص فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره فيمكن اخراج غيره دونه ويمنع
الثاني بان يقال لو عم الخطاب العام مع السبب الخاص لكان نسبته الى السبب الخاص
وغيره سوا فلا يكون لنقله فائدة لما اتفق عليه لكن التالي باطل فالمقدم
مثله والجواب منع الملازمه وحينئذ لا يلزم من ابقا العام مع السبب
الخاص على عمومه انتفا فائدة نقله اذ لا يلزم من انتفا الفائده المعينه انتفاها
على الاطلاق لانها منع تخصيصها بمعرفتها يعني ان الفايده غير ما ذكروه من
ابطال العموم مثل منع تخصيص الاسباب فلا يجوز اخراجها عن العموم
بطريق الاجتهاد ومعرفة الاسباب والسير والقصص فانها يطلب لذاتها
وربما افادت معرفتها الوثوق بصحتها ولهذا قال الغزالي ان ابا حنيفه
لم يبلغه السبب في قصة عبد بن زمعه وسعد بن ابي وقاص فاخرج السبب عن العموم
والتحقيق ان السبب المعين قطعي الدخول فلا يجوز اخراجه عن العموم بالاجتهاد
واما نوع السبب فليس دخوله قطعيا فيجوز اخراجه عن العموم وقد حمل كلام
ابي حنيفه على هذا لانه لم يقل بخروج وليدة زمعه بعينها وانما اخرج نوع الامه
المستفرشه والحق ان ابا حنيفه يقول بانه ثبت فراش وليدة زمعه بالدعوى
ولا تكون الامة مستفرشة الا انها لا بالوطي وحده وحينئذ لم يخرج نوع السبب
ولا شخصه اصلا ويؤيد هذا التاويل انه جاء في بعض الروايات ان عبد بن زمعه
قال ولد على فراش ابي اقر به ابي والله اعلم

مسألة

اختلف في اللفظ العام اذا قصد به المدح او الذم
كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم
بعذاب اليم يبقى على عمومه ام لا والمختار وعليه الجمهور ان تعميمه باق
او انما لا يبطل في عمومه لعدم التنافي بين المدح والذم وبين التعميم
لان قصد المبالغه في مقام الحث على الفعل او الزجر عنه لا ينافي العموم
واللفظ عام بصيغته وضعا فوجب التعميم عملا بالمقتضي السالم عن المعارض ونقل
عن الشافعي المنع من عمومه حتى انه منع من التمسك بقوله تعالى والذين يكنزون
الاية في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في

الكلام

الكلام وانما سيق الكلام للذم لا لايجاب الزكوه في كل ذهب وفضه
وقد قيل في الاحتجاج به انما سيق الكلام للمدح او الذم بلفظ العموم
قصد المبالغة فيهما وذكر العام بالتعميم ابلغ اي ادخل في المبالغه
في المدح والذم قلنا لا نسلم ذلك بل التعميم ادخل فيهما فان المكلف
اذا علم ان كل فاجر في الجحيم وان كل كانز للذهب والفضه مبشر بالعذاب
الاليم احجم عن ارتكاب المعاصي وحافظ على واجب الانفاق بخلاف ما لو اعتقد
بعضهم ناجون ثم ان سلم ذلك فالتعميم وان لم يكن ادخل فيهما فلا تنافي بين التعميم
وبين المبالغه حتى يكون القصد اليها مستلزما لنفي العموم بل غاية الامر ان المبالغه
تحصل بكل منهما وان كان التعميم ادخل والتحقيق ان قصد المبالغه في مقام
الحث على الفعل والزجر عنه لا ينافي العموم بل لا يبعد ان يكون العموم ابلغ في قصدها
كما بيناه واما في غير مقام الحث والزجر فانهما قد يتنافيان كما في ضربت الناس
كلهم فانه اذا حمل على ظاهره من العموم فاتت المبالغه لانها انما حصلت من تنزيل
ضرب بعض الناس منزلة ضرب الكل

مسألة

اختلف فيما
اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهر في العموم مثل قول ابي هريره ان رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم نهى عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر رواه مسلم وقول
جابر ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم قضى بالشفعة بالجوار رواه
النسائي فذهب الامام يحيى والشيخ الاصفهاني ابن ابي ليلى الى انه لا يعم والاقلون الى انه
يعم وهو المختار فالغرر المذكور يعم جميع افراد الغرر والجوار المذكور
يعم جميع افراد الجوار وذلك لان الصحابي عدل عارف فلولا انه صيغة
العموم صدرت من عدل عارف باللغة والظاهر انه لم ينقل صيغة العموم وهي
الغرر والجوار لكونهما معرفين بلام الجنس الا وقد سمع صيغة لا يشك
في عمومها او غلب على ظنه عمومها اذ العدالة منعه عن ايقاع الناس في ورطة
الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه واذا ظن صدق الراوي فيما نقله عنه
عليه السلام وجب اتباعه بالاتفاق قيل في الاحتجاج للاكثرين الاحتجاج انما
هو بالمحكي لا بنفس الحكاية والمحكي يحتمل الخصوص فيحتمل في الحديثين انه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم نهى عن غرر خاص وقضى بالشفعة في جوار خاص فظن
الراوي عموم الحكم باجتهاده او سمع صيغة خاصة فتوهمها عامة فنقل الحكم

على اجتهاده او توهمه قال هذه الاحتمالات تخالف الظاهر لما مر من
عدالة الراوي ومعرفته بالعربية ولو ترك الظاهر للاحتمال لادى الى ترك كل
ظاهر لان الاحتمال من ضروراته

مسئلة اختلف في نفي

المساواة الواقع في سياق النفي مثل قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب
الجنة فذهبت الحنفية والرازي والبيضاوي وكثير من اصحابنا الى ان ذلك لا يفيد
العموم وذهب الشافعي وبعض اصحابنا الى افادته العموم ولذلك ذهب الى ان المسلم
لا يقتل بالكافر ولو كان ذميا واصحابنا وان وافقوه في الحكم لم يوافقوه في الاصل
وانما منعوا قتل المسلم بالكافر ولو كان ذميا بعموم لا يقتل مسلم بكافر رواه البخاري
وابو داود والمختار انه لا يعم لانه يحتمل نفي الكل من وجوه الاستوى
ويحتمل نفي البعض منها فيجب الكف من الحاكم عن المراد منها وصحة تقسيمه
اليهما مثبتا ثم يفيد مطلق النفي للاستوى وهو اعم من النفي المتعلق بالكل او با
لبعض والمنفي الاعم لا اشعار له بالنفي الاخص ولا يخفى عليك ان الكل والبعض قيد
للنفي نفسه لا للمنفي اذ لو كان للمنفي لتوجه النفي اليه ولزم انعكاس الحكم وان اردت
زيادة استيضاح لما ذكرناه فتامل في الفرق بين قول القائل حصل نفي للاستوى
مطلق وحصل نفي للاستوى شامل لجميع وجوهه او خاص ببعضها وبين قوله حصل
نفي لاستو مطلق وحصل نفي لاستو شامل وخاص لتعلم ان النفي المطلق لا اشعر بالمقيد
بقيد مخصوص بخلاف نفي المطلق ولما لم يتنبه الشارحون لمنهاج البيضاوي ضعفوا
هذا الدليل وجزموا بان قوله لان الاعم لا يستلزم الاخص غلط منشاؤه اشتباه
قاعدة الاثبات في النفي وهو اجل من ان يخفى عليه ما هو ادق من هذا قال والا
حتاج للشافعي ومن وافقه بان نفي الاستوى كغيره من النكرات قلنا ومن المصدر يعني
لا يستوي زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما فهو كغيره من النكرات قد
تقرر ان التعريف والتنكير من خواص الاسماء فلم يدخل النفي على نكرة اصلا وحينئذ
لا نسلم انه يجب اجراء المصدر مجرى ما تضمنه لانه من انه ليس لفظا كما قيل
كقولهم في الجملة الفعلية انها مأولة بالمصدر وقائمة مقام المعمولين فلو كان المأول
كما اول به لما كانت مقابلتها بما هي او انما نحو قول القائل لا استوى و لا مساواة
بين زيد وعمرو فهو عام لانه نكرة في سياق النفي ومثله الاستوى حاصل بين زيد
وعمرو ولكونه محلى بلام الجنس وكل واحد منهما مخصوص بالفعل نحو الله خالق

كل

٦

كل شيء اي خالق كل شيء يخلق فلا بد من علم صدق كل واحد من العمومين من حيث انه لا بد
بين كل امرين من مساواة من وجه واقلها المساواة في سلب ما عداهما عنهما وعليه
وعلم مساواة من وجه واقلها في تخصيصهما والا لارتفعت الاثنينية

مسئلة اختلف في المقتضي

بصيغة الفاعل وهو ما لا يستقيم في العقل والشرع
كلاما الا بتقدير ونه امورا محتاجة لاستقامة الكلام فذهب السيد ابو طالب
والامام يحيى بن حمزة وكثير من الاصوليين كالشيخ ابي اسحق والغزالي وابن السمعاني
والرازي والامدي وابن الحاجب الى انه لا عموم له في المقتضيات فلا تقدر
واحد منها بدليل فان فقد الدليل كان مجملا بينها وذهب جمهور اصحابنا الى انه
يعم المقتضيات فيقدر كلها الا ما خصه دليل مثال ذلك قوله صلى الله عليه وعلى اله و
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه رواه الطبراني في معجمه الكبير عن
ثوبان وله شاهد صحيح رواه ابن ماجه بسند جيد وابن حبان في صحيحه والحاكم
في مستدركه مسند له وقال انه على شرط الشيخين فان ظاهره يقتضي نفيهما بالكلية
عن جميع الامة لكنه يفضي الى الكذب في كلام الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم
للقطع بصدورهما من الامة فلا بد من اضمار حكم يمكن نفيه من الاحكام الدنيوية
والاخروية كالعقوبة والضمان والذم والقضاء الى غير ذلك

احتج الاولون

بما اشار اليه بقوله للاستغناء عن عمارته وتقريره
بان يقال لو اضمر الجميع لاضمر مع الاستغناء واللازم باطل اما الملازمة فلان
الحاجة تندفع بالبعض دون الاخر فكان الاخر مستغنى عنه واما بطلان
اللازم فلان الاضمار انما كان للضرورة وجب تقديرها بقدرها

احتج القائلون

بالمذهب الثاني بما اشار اليه والى جوابه بقوله
وتقريره انه اذا قيل لا سلطان للبلد ولا سلطان فانه يفهم منه نفي جميع الصفات
المعتبرة فيه من السياسة والعدل ونفاذ الحكم وغيرها وكذلك يكون
حكم رفع عن امتي الخطا والنسيان والجواب انه انما فهم ذلك بحسب
العرف والتباين في العرف لا يصح الا ان يتحصل العرف في عبارة دون عبارة ولا
جامع في مثله ... اي احب المقتضيات ... كالملفوظ ان عاما

فقط وان كان خاصًا فخاص اولا فرق بين الملفوظ والمقدر في افادة المعنى
قيل العموم من عوارض الالفاظ والمقدر ليس بلفظ ورد بمنع المقدمتين
اما الاولى فلان العموم في الحقيقة انما يعرض لمدلول اللفظ بان يراد جميع افراده
واما الثانية فلان المقدر لفظ حكمًا **مسئلة اختلف** في
الفعل المتعدي الى مفعول اذا وقع بعد نفي او معنى نفي هل يجري مجرى العموم
في مفعولاته اولا مثل والله **لا اكلت وان اكلت** فعبدي حر وهذا مثال
معنى النفي لاستعماله في موضع اليمين الذي للمنع **فالمختار** كالشافعية وابي يوسف
من الحنفية واكثر اصحابنا **على انه عام فيقبل التخصيص بالنية**
فاذا قال اردت اكل الخبز مثلًا قبل منه **وقيل انه غير عام** فلا يقبل
فلا يقبل تخصيصًا فلو خصصه بماكول لم يقبل منه لان التخصيص من توابع العموم
وهو مذهب اكثر الحنفية والمويد بالله من ايمة الزيدية **و** هذا الخلاف **مبناه
على انه مفعول به مقيد** في نظم الكلام فيكون كالمذكور ملحوظًا عند الذكر
يجاز ان يراد به بعض دون بعض لان الكلام فيكون كالمذكور ملحوظًا عنه
او مصدر لا يلحظ عند الذكر وانما يتم الكلام لحقيقة الفعل من حيث
هي **فلا يصح اخراجه** لان كل واحد منهما واقع في تصحيح الكلام **فيقبله**
اي التخصيص بالنية ويكون ذلك قرينة لارادة احد المحتملين واعلم ان
من اصحابنا من جعل الخلاف عامًا في المفعول المتعدي وغيره ومثل لغيره بان صمت
ولا اصوم بالنسبة الى الازمنة وان قعدت ولا اقعد بالنسبة الى الامكنة
ولا بعد فيه فان سائر المتعلقات مما يحتمل التقدير والحذف للغزالي والحاجب
وغيرهما خصصوا الخلاف بالمتعدي وجعلوا ما عداه محل وفاق في انه لا يقبل التخصيص
بالنية وفي دعوى الوفاق نظر فان بعض الشافعية ذكر صحة التخصيص بالازمنة
والامكنة وتفرقة ذلك نصًا لنا في **واما نحو لا اكل اكلا** وان اكلت اكلا
فقابل للتخصيص بالنية اتفاقًا واستبعدت التفرقة بين هذا وبين ما تقدم
لان مفهومهما متحد لا يختلف الا بالتاكيد وعدمه والتاكيد تقوية مدلول الاول
من غير زيادة وفرق بعضهم بان المفعول المطلق متعلق للفعل كغيره من المتعلقات
فكانه اذا قال والله لا اكلت تمرًا ولا صمت يومًا ولا دخلت دارًا اصح فيه التخصيص

بالاتفاق كذلك اذا قال لا اكلت اكلة بخلاف ما اذا حذفت المتعلقات
فان الفعل لا اشعار له بشيء منها وبعضهم بان اكلا فيه تنكير صريح وقد يقصد
به عدد المعين لما هو متعين مخصوص في نفسه نحو رايت رجلا وهو متعين
عند المتكلم لكنه لا يتعرض له في تعيين فاذا اقترن بذلك وخص باكل التمر
كان تعيينًا لاحد محتمليه فقبل بخلاف لا اكل فانه نفي للحقيقة والتخصيص
وتخصيصه تفسير له بما لا يحتمله **مسئلة الاكثرون**
على ان الفعل لاصطلاحي **المثبت** الدال على ما يقابل المقول لا يفيد حكاية
العموم فاذن **لا عموم** **نحو صلى** داخل الكعبة و**كان يجمع** بين الظهر والعصر
في السفر **فحصل** ما انفرد فلا يعم الاولى الفرض والنفل ولا الثاني جمع التقديم
والتاخير اذ **لا يشهد اللفظ** بجنب وضعه **بأكثر من فعل واحد** ولا
يمكن تعيين احد القسمين الا بدليل لانه ليس في نص وقوع احدهما والتعيين
الى الدليل **وفهم التكرار من كان** كما نص عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال قولنا
كان يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد خارجًا تفسيره ان تجعل اسم الفاعل
وجودا دايما في الماضي من الزمان فاذا فهم الاستمرار منه والاقرب انه **بعيد
في الغالب** وهو كان يجمع **عموم الزمان** وكونه من لفظ الراوي لا يقدح في ذلك
لان العرض الصاحب للغاية فيعم جميع التقديم والتاخير والجمع في سفر النسك وغيره
قيل ومنشأ الخلاف في هذا الطرف من هذه المسئلة ان كان هل تقتضي التكرار
اولا وبالاول جزم القاضي ابو بكر فقال ان الراوي كانه صلى الله عليه وآله وسلم
يتقبل كذا يفيد في عرف اللغة تكثر الفعل وتكريره قال تعالى وكان يامر
اهله بالصلوة والزكوة اي يداوم على ذلك وكذا قال القاضي ابو الطيب من الشافعية
وجرى عليه ابن الحاجب الا انه قال ما معناه انه لا يلزم من التكرار العموم واختار
في المحصول الثاني فان دل دليل خارجي على التكرار عمل به والا فلا وقال
ابن دقيق العيد انما تدل على التكرار كثيرًا اما يقال كان فلان يقري الضيف ومنه
كان صلى الله عليه وآله وسلم اجود الناس الحديث وتجيء لمجرد الفعل من غير تكرار قليلًا
نحو كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف بعرفات عند الصخرات وقول عايشة كنت
اطيب النبي صلى الله عليه وآله وسلم لحله ولحرمه ولم يقع ذلك يعرفه واحرامه من
عايشة مع الامرة ومنه ما في سنن ابي داود بسند صحيح عن عروة عن عايشة

وهي تذكر ان خيبر كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يبعث عبد الله بن رواحة
اليهود بخيبر فيخرص النخل فهذا لا يمكن فيه التكرار لان خيبر كان سنة سبع
وعبد الله بن رواحة قتل في غزوة مؤتة سنة ثمان انتهى كلام ابن دقيق العيد
وقد يحصل من جميع ما ذكرناه عن ما في المحصول من ان كان افادتها التكرار
والاستمرار فلا يعقل عنه من غير قرينة

مسئلة في بيان

ان الشارع اذا علق حكما على علة منصوصة يعني ان يقول حرمت السكر لكونه
حلوا مثلا يعم الحكم وهو الحرمة في المثال اين ما وجدت العلة وهي الحلاوة
ام لا اختلفوا فيه والمختار وعليه الاكثر ان الحكم المعلق على علة منصوصة
يعم قياسا شرعا لا لغة وقيل انه يعم بالصيغة لغة وكلام الشافعي انه يعم
ولم يبين وجه العموم فقيل انه من جهة اللغة وقيل من جهة القياس وكلامه
محمول على القياس وقيل انه لا يعم لا بالقياس ولا باللغة وهو اختيار الباقلاني في
لنا في عمومه استقلال العلة فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث وجدت
لثبوت وجوب التعبد بالقياس ولنا في ان عمومه ليس للصيغة لغة لو عم لغة
لاقتضى قول القائل اعتقت غانما لسواده عتق كل اسود من عبيده لانه بمثابة اعتقت
كل اسود واللازم باطل لانه لا قائل به من اهل اللغة وقوله واعترض بان حرمت
الخمر لاسكارها وحرمت المسكر متفق اشارة الى شبهة القائل بعمومه لغة وحاصلها
وتقريرها انه لا فرق بين حرمت الخمر لاسكارها وحرمت المسكر في العرف والمفهوم
والثاني يدل على تعميم كل مسكر بالصيغة فكذلك الاول وتقرير الجواب
انا لا نسلم عدم الفرق بينهما فان الاول لخاص الخمر صيغة والثاني عام لكل مسكر وان
اراد انه لا فرق بينهما في الحكم لم ينفعه لان ذلك بالقياس الشرعي ولا يلزم منه كونه
بالصيغة لان عموم القياس يتوقف على ادلة حجية القياس وعموم الصيغة لا يتوقف
على ذلك فافترقا وقوله وايضا … اشارة الى
شبهة الباقلاني وجوابها وتقريرها انه يحتمل ان يكون العلة في قوله حرمت الخمر لاسكارها
خصوصية الخمر مع الاسكار لا مجرد الاسكار وكذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم في قتلى احد
زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما يحتمل ان يكون العلة
فيه مع ذلك خصوصية قتلى احد وتقرير الجواب ان هذا مجرد احتمال
فلا يترك به الظاهر والتعليل ظاهر في الاستقلال كما ترى التعليل المنصوصة

مسئلة اختلف في عموم المفهوم

فالجمهور على ثبوته
ونفاه الغزالي قيل النزاع لفظي فمن قال بالعموم اراد ما يعرف في محل النطق لم يقل به ومن
نفاه اراد ما يستغرق في الجملة قال به لا حقيقي لانه ان اريد ثبوت الحكم في جميع ما سوى
المنطوق من صور وجود العلة في الموافقة وعدمها في المخالفة فلا يتصور النفي
من القائل به كالغزالي وان اريد ثبوته فيها بالمنطوق فلا يتصور اثباته والحق
انه حقيقي لما ثبت من ان العموم من عوارض الالفاظ لا المعاني ولا الافعال وهذا
ما اراد بقوله الخلاف في عموم المفهوم مبناه على الخلاف في كون العموم من
عوارض المعاني وهو ظاهر كلام المصنف حيث قال من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم
عموما ويتمسك به وفيه نظر لان العموم لفظ تتشابه دلالته بالاضافة الى مسميات فالمتمسك
بالمفهوم والفحوى ليس يتمسك باللفظ بل بسكوت فاذا قال في سائمة الغنم زكوة فنفي الزكوة عن
المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ او يخص وقوله تعالى ولا تقل لهما اف دل على تحريم
الضرب لا بلفظ المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا ان العموم للالفاظ لا للمعاني
ولا الافعال انتهى الا ان من يقول بان العموم من عوارض الالفاظ خاصة ربما يقول بعموم
المفهوم بناء على ان المفهوم ما يلاحظ بتوجه اليه القصد عند التلفظ بالمنطوق وربما
يقول بعدم عمومه بناء على انه مسكوت غير ملتفت اليه قصدا اذ حصوله انما هو تبعة
ملزومه المنطوق كما ترى في مسئلة لا اكل

مسئلة اختلف في عموم خطاب الرسول

صلى الله عليه وعلى آله وسلم بمثل يا ايها
المزمل قم الليل لئن اشركت ليحبطن عملك يا ايها النبي اتق الله هل يعم الامة ام لا فذهب
الاكثرون من الاصوليين الى ان الخطاب الخاص بالرسول كما مثلناه لا يتناول
الامة بعمومه ولا يتناولهم الا بدليل خارجي من قياس لهم عليه او نص او اجماع يوجب
التشريك اما مطلقا او في ذلك الحكم خاصة وذهب ابو حنيفة واحمد
الى انه يعمهم الا بدليل يدل على الفرق احتج الاولون بقوله لانه
مفرد يعني ان كل من عرف اللسان قطع ان مثله وضع للخطاب المفرد لا يتناول
غيره ولذلك لا يكون امر السيد لبعض عبيده بخطاب يخصه امرا للباقين وكذلك
في النهي وسائر اقسام الخطاب كيف ومن المحتمل ان يكون الامر الواحد المعين مصلحة
في حق المخصوص بالخطاب ومفسدة في غيره كما في امر الطبيب المريض ولهذا
خص النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم باحكام من الواجبات والمحظورات والمباحات

لو شارکه فيها غيره ومع امتناع الاتحاد في الخطاب وجواز اختلاف الحكم في
المقصود بسبب التشريك في الحكم الآن يقوم دليل من خارج عليه وحينئذ تكون
مستندة الى ذلك لا الى الخطاب الخاص بمحل التنصيص ويفهم جوابه ومنها
من مثل اركب لمناجزة العدو لمن يقتدى به بتوقف المرض
على ذلك اشارة الى شبهة المخالف وجوابها وتقريرها ان يقال نحو ما يدعى
ان خطاب المفرد مطلقا شامل الغير بل لم يدعا ان خطاب من هو مقدم على
قوم وقد عقدت له الولاية والامارة عليهم يتناول الغير وهو اتباعه فاذا قيل
لمن له منصب الاقتداء اركب لمناجزة العدو ولفتح البلاد الفلانية فهم منه
ان الامر له ولاتباعه معه وكذلك يقال انه كسر وفتح والمراد مع الاتباع لا انه
الذي كسر او فتح الا هو وحده **وتقرير الجواب**
ان ذلك انما فهم بقرينة وهو كون الغرض من المناجزة والفتح ونحوهما مما يتوقف
على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصورة فان قيام الرسول ونحوه مما لا يتوقف
على مشاركة الامة له **واعلم** ان الذي تقرر في اصول الحنفية ان امر من
له منصب الاقتداء اما ان يشتمل على قرينة العموم كالامر بما يتوقف على معاونة
الاتباع كفتح البلاد ولا كلام في عمومه واما ان يشتمل على قرينة الخصوص كالامر بالامور
الشرعية ولا كلام في خصوصه واما ان لا يشتمل على شيء منهما كالامر بالآداب ومحاسن
الاخلاق ومثل هذا الانزاع في عمومه للامة بدليل شرعي مشترك مطلقا وفيه
خاصة كقياس لهم عليه او نص او اجماع ولا في عدم عمومه بحسب الوضع واللغة وانما
النزاع في فهم العموم منه من جهة العرف هذا الكلام ومنه يعلم ان تقرير
هذه الشبهة وجوابها خارج عن محل النزاع ولهم متمسكات اخر منها ان الآمر
لمن له منصب الاقتداء بامر تابعيه امر له ولاتباعه عرفا ولو لم يكن
التخاطب بين المتشرعة ومنها ان قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء
نداء له وامر للكل فكان تخصيصه بالنداء عند امر الكل ومنها قوله تعالى
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم حيث اخبر ان الاباحة
له تشمل الاباحة للامة في تزوج ازواج الادعياء ومنها قوله تعالى خالصة
لك ونافلة لك فلو كان الاختصاص مستفادا من نفس الخطاب لكان ذلك غير
مفيد **والجواب** عن الاول بالمنع فانه احتجاج بمحل النزاع وعن

الثاني

الثاني بان ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالنداء انما للتشريف والخطاب
بالامر للجميع لان النداء للجميع على ان في الآية ما يدل على ان خطابه ليس خطابا
للامة والا لما احتيج الى قوله اذا طلقتم وطلقوهن لكون اذا طلقت فطلقهن
كافيا الا انه مع مناسبته لما قبله ومنه يوجد الجواب عن الثالث وعن
الرابع بمنع عدم الفائدة فان الخطاب وان لم يدل على العموم فلا يدل على عدم
العموم بل هو محتمل لهما وهذا يقطع احتمال العموم بخالصة انه لا يلحق الامة فانه
كانت تلحق به من دون زيادة خالصة لك ونافلة لك عليه ونحوه خطابه للواحد
يعني انه اختلف في خطاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم للواحد هل يكون خطابا
لسائر الامة ام لا كما اختلف في الخطاب الخاص به صلى الله عليه وآله وسلم
والمختار وعليه الاكثرون انه لا يكون للعموم فلا يتناول سائر الامة وذهبت
الحنابلة وجماعة من الناس الى عمومه فان جعلوا عمومه بالصيغة او بالعرف
فبعيد وان جعلوه بالقياس او بنحو حكمي على الواحد حكمي على الجماعة
فلا خلاف لنا انا نقطع بانه لم يوضع للعموم لغة ولا يفهم منه العموم عرفا وقد
استدل عليه بانه يلزم عدم فائدة قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما رواه النسائي
من حديث اميمة بنت رقيقة ما قولي لامرأة واحدة الا كقولي لمائة امرأة ورواه
الترمذي بلفظ انما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة وقال حسن صحيح
ورواه احمد في مسنده لان ما تضمنه يفهم من الخطاب نفسه بصيغته
واجيب بان فائدته دفع الوهم وقطع الاحتمال لان عموم خطاب الواحد للامة
ظاهر مختلف فيه لا قطعي متفق عليه قالوا قال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس
وقال صلى الله عليه وآله وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي
كان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى كل احمر واسود الحديث
وذلك يدل على ان جميع الاحكام الخاصة والعامة عامة قلنا لا نسلم دلالته
على تعميم كل حكم من الناس من مقيم ومسافر وحر وعبد وطاهر وحائض ما يختص
به من الاحكام لان الكل للكل قالوا نحن نعلم قطعا ان الصحابة كانوا
يحكمون على الكل بما حكم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم على البعض كحكمهم على كل محرم
بحكم المحرم على تحريم طيب وشاع وذاع ولم ينكر فكان اجماعا قلنا لا نسلم انهم
حكموا بذلك لفهمهم العموم من الخطاب بل يجوز ان يكون بالقياس او بالنص الدال

على التعميم • قالوا لم يفد العموم لكن لقوله عليه السلام لابي بردة في التضحية بالجذعة ولا تجزي عن احد بعدك وتخصيصه خزيمة بقبول شهادته وحده فائدة • قلنا لا نسلم الملازمة اذ فائدته نفي احتمال التشريك بالقياس

مسألة اختلف في اللفظ الموضوع

للذكور بصيغة كالمسلمين وفعلوا هل يدخل فيه الاناث ظاهرا ام لا وتحرير محل النزاع ان الصيغة التي يصلح اطلاقها على الذكور قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو اعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في انها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهو محل النزاع فذهب الاكثرون الى انه لا يدخل فيه النساء ظاهرا فيحتاج في دخولهن الى القرينة وذهبت الحنابلة وبعض الحنفية وابن داود وشذوذ من الناس الى دخولهن فيه ظاهرا والمختار الاول لنا اولا الاجماع على انه جمع المذكر وهو لتضعيف المفرد بالاجماع والمفرد مذكر ومن الادلة على ذلك قصة ام سلمة حيث قالت يا رسول الله ما لا نذكر في القران كما تذكر الرجال فانزل الله سبحانه ان المسلمين والمسلمات رواه النسائي في السنن الكبير فنفت ذكرهن مطلقا فلو كن داخلات لما صدق نفيهن فلم يحسن تقريره عليه الصلوة والسلام للنفي فان قيل يجوز ان يكون تقريره لنفيه من سؤال ام سلمة ان مرادها من عدم الذكر عدم ذكرهن بصيغة ظاهرة فيهن لا عدم الذكر مطلقا قلنا سؤال ام سلمة صريح في عدم الذكر مطلقا فلو ذكرن ولو ضمنا لم يصح هذا الاخبار على الاطلاق سلمنا ان السؤال لم يكن على الاطلاق لعدم ذكرهن مطلقا بل كان لعدم ذكرهن بلفظ فيهن لكن السؤال انما يتوجه لو كان الرجال مذكورين بصيغة كذلك وهو ممنوع على تقدير كون جمع المذكر ظاهرا فيهما ولما بين شبهتان اشار الى الشبهة الاولى وجوابها بقوله قالوا المعلب بجانبه قالوا الاشتراك وتقريرها ان المعروف عن اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق كما دخل نساء بني اسرائيل في ادخلوا الباب سجدا وحواء في اهبطوا بعضكم لبعض عدو مع ادم وابليس وتقرير الجواب انه انما يدل على الاطلاق مع الذكر من صيغة على جمع

فيهم ذكور واناث تغليبا صحيح ولا نزاع في صحة الاطلاق ولكنه على وجه المجاز ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه وهو محل النزاع قالوا قيل الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار الى المجاز الا بدليل قلنا لا نزاع في انه للرجال وحدهم حقيقة فلو كان لهم وللنساء حقيقة لزم الاشتراك والمجاز اولى منه كما تقدم والقول بان الظهور معروف بالعرف ممنوع ولم يثبت فالنقل الى العرف خلاف الاصل والمجاز وان كان ايضا خلاف الاصل ولكنه كما سبق واشار الى الثانية بقوله قالوا لو لم تدخل الاناث لما شاركن الذكور في الاحكام وتقريرها ان النساء لو لم يدخلن في هذه الصيغ لما شاركن الرجال في الاحكام الثابتة بهذه الصيغ كاقيموا الصلوة واتوا الزكوة واللازم منتف لثبوت اكثرها بالاتفاق ونفي الجواب ان يقال ان اردتم بقولكم لما شاركن الرجال لما شاركنهم في الاحكام بذلك الخطاب فالملازمة مسلمة ولكن لا نسلم بطلان التالي لان المتفق عليه بطلان القول بعدم مشاركتهم على الاطلاق لا القول بعدم مشاركتهم بذلك الخطاب فانه محل النزاع وان اردتم به لما شاركنهم في الاحكام على الاطلاق فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون المشاركة بدليل خارج عن ذلك الخطاب من نص او اجماع او قياس والقول بان الاصل عدم الخارج كلام على السند فلا [illegible] يصح وبان الاستثناء فيها لا يثبا لكم فيه محتاج اليه عند تسليم فيما لم يقم فيه قرينة على دخولهن ولا يرد فيه ما انه كقولهم المشركون وما يقع في المشركات ان ذكرا بعاية البعض على القولين وهو كلام الاكثر وقيل انه لا يعم المؤنث وتجري لبعض الحنفية وعزاه ابن البرهان البغوي للشافعي • حجة الاكثر ان الاجماع فيمن دخل دارى فهو حر على عتق الاما الداخلات ولولا الظهور لما اجمع عليه

مسألة ما ينادي به من الالفاظ العامة لغة مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا هل يعم العبيد شرعا ام لا قيل لا يعمهم شرعا واليه ذهب الا قل وقيل يعمهم ان كان الخطاب في حق الله تعالى دون حقوق الادميين وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفية والصحيح الذي عليه الجمهور انه يعم العبيد على الاطلاق من غير تفرقة بين حقوق الله تعالى وحقوق الادميين لنا ان العبيد في الناس والمؤمنين لكونهم منهم قطعا والرقية التي فيه وهي كونه عبدا لا تصلح مانعا لذلك فقد تحقق المقتضي وهو التناول اللغوي وعدم المانع

[illegible] الاولی بقوله
فلا يصح الاخراج للاقتين شبهتان اشار الی
[illegible] وتوجيههما ان يقال ثبت بالاجماع
صرف منافع العبيد اعني الافعال التي يتعلق بها التكليف وتحصل بها الامتثال
الی مهمات السيد وقتضی حاجته فلو خوطب العبيد ثانيا بصرف تلك المنافع الی
عبادات السيد تناقض الخطابان فوجب ترك الظاهر اتباعا للاجماع وتوجيه
الجواب بان يقال لا نسلم صرف منافعه الی سيده عموما بل قد يستثنی
من ذلك وقت تضايق العبادات حتی انه يجوز بل يجب عصيانه لو ادت طاعته الی
فواتها فلا يكون العبد بالعادة متناقضا لصرف منافعه الی السيد نعم
لو قال لو وجب لصرف حال التضايق لكان تناقضا ولكنهم لم يقولوا به والی
الثانيه وجوابها بقوله [illegible]
وتوجيهها ان يقال ثبت بالاجماع خروج العبيد من خطاب نحو الجهاد والجمعه
والحج والعمره وغيرها من العمومات الوارده كصحة البيوع والاقرار بالحقوق ولو
كان الخطاب متناولا له لعمومه لزم التخصيص والاصل عدمه وتوجيه الجواب
ان يقال ان خروجه بدليل خارجي اقتضی خروجه وذلك كخروج المريض عن
عموم الصوم والجهاد والجمعه والمسافر عن الصوم والجمعه والحائض عنها وعن
الصلوه وذلك لا يدل علی عدم تناول العمومات الی الوعلی وجوب الصوم والصلوه
لهما بل هم اتفاقا غايته انه خص بدليل والتخصيص مانع من العموم واما تمسك القائل
بالتفصيل فهو ان دليل الاكثرين وهو التناول لغة [illegible] وشبهة الاقلين وهي
الاجماع علی صرف المنافع الی السيد تعارضا في حقوق الادميين فنترك الظاهر اتباعا
للاجماع لا في حقوق الله تعالی لما قررناه من ان التصرف انما هو في غير تضايق العبادات
وجوابه انا لا نسلم وجوب الصرف علی الاطلاق انما يجب عند الطلب لا عند عدم الطلب
ولهذا جاز صرفها الی الغير فلا يكون الخطاب لحقوق الادميين عند عدم الطلب
مناقضا الصرف الواجب مع الطلب ولو سلم فحقوق الادميين كحقوق الله تعالی في وجوب
[illegible] عند التضايق كما تقرر في الفروع **مسئلة** الاكثر علی ان [illegible]
[illegible] وهو ما كان حقا اشمل وهو يكمل شيء عليهم اذا نشا
شی من اكرمك فاكرمه او فلا تقتنه ومنه قوله صلی الله عليه وآله وسلم بشر الناس الی
المساجد في الظلم بالنور التام يوم القيمه [illegible] يعني انه وجد

المقتضي وهو التناول اللغوي فوجب تناوله له في التركيب وكونه متكلما لا
يصلح مانعا لذلك [illegible] انه يدخل في عموم خطابه [illegible] ومثله الناهي
وهو اختيار السبكي والبرماوي وغيرهما من الشافعيه وذلك [illegible]
[illegible] والجواب منع الاستيفاء
ولو سلم فلقرينه كون المخاطب عبدا [illegible] بجعل المتكلم في عموم خطابه
[illegible] يعني لبعد ان يريد المخاطب بخطابه نفسه الا بقرينه وهو ممنوع
وهذا القول الاخير قال الرافعي والنواوي انه الاصح عند الشافعي وعن
اصحابنا في بعض مسائل الطلاق القولان لو علق الطلاق وغيره في اجب قوليه
والقول الاخر هو للقسم والموسر بالله في اجب القولين **مسئلة**
[illegible] **وله** [illegible] من سائر خطابات التكاليف الوارده
بالالفاظ العامه [illegible] امنوا [illegible] ارضي واسعة يا ايها الناس اعبدوا
ربكم يا ايها الذين امنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان هل يشمله ام لا والحق
انه يشمله علی الاصح من الاقوال وهو قول الجمهور [illegible] اللغوي
كما تقدم وهذا احد الوجوه التي احتج بها الجمهور والوجه الثاني [illegible]
[illegible] اي الشمول له صلی الله عليه وآله وسلم [illegible] النبي صلی الله
عليه وآله عن موجبا للتخصيص له [illegible] يقتضي العموم فبتقدير لم يعني التخصيص
ولو لم يفعله وخوله فيما امرهم به لما سألوه عنه ولما عدل النبي صلی الله عليه وآله وسلم
الی الاعتذار ومن يجب التخصيص بل كان ينكر عليهم ما فهموه من دخوله معهم في ذلك
الامر ومنه ما روي انه صلی الله عليه وآله وسلم امر اصحابه بفسخ الحج الی العمره
ولم يفسخ فقالوا له امرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر عليهم ما فهموه واعتذر بقوله اني
قلدت هديا وروي انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي
ولجعلتها عمره قال ذلك تطييبا لقلوب اصحابه وقالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين
انه لا يشمله مطلقا محتجين بانه صلی الله عليه وآله وسلم آمر او مبلغ فان كان آمرا
فلا يكون مأمورا لان الواحد لا يكون آمرا ومأمورا معا بالخطاب الواحد لان
الامر اعلی رتبة من المأمور فلا بد من التغاير وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا
اليه بخطاب واحد لان وضع الخطاب للمبلغ لا بد ان يكون قبل وصوله الی المبلغ
اليه فلا بد من التغاير والجواب انا لا نسلم انه آمر او مبلغ وحينئذ

لا يلزم ان يكون منا ما مورا او مبلغا مبلغا اذ الآمر الله عز وجل والمبلغ جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حاك لتبليغ جبريل ما هو داخل فيه من اوامر الله تعالى قال ولانا النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد خص باحكام كثيرة وذلك يدل على علو رتبته وانفراده عن الامة بالاحكام التكليفية فلا يكون داخلا في الخطاب المتناول له بحسب اللغة والجواب ان انفراده

وتخصيصه باحكام خاصة من الادلة لا يوجب خروجه من عمومات الخطاب كالمريض والمسافر والعبد والمراة والحائض فان خروجهم من عمومات مخصصة لا يوجب خروجهم عن العمومات مطلقا وقيل لا يشمله ان تضمن نحو قل يعني ان كان مامورا في اول الخطاب بقل مثل قل يا ايها الناس او نحوها مثل بلغ وما اشبه ذلك لم يشمل الرسول والاشمله واليه ذهب ابو بكر الصيرفي وتبعه الحليمي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه قالوا لان الآمر بالامر بالشيء لا يكون امرا به

اي بذلك الشيء وهو ممنوع بل هو اول المسألة فالاحتجاج مصادرة على المطلوب لان القائل بكون المتكلم داخلا في عموم الخطاب قائل بان الامر الرسول بالامر بشيء على جهة العموم امر للرسول صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الشيء وهكذا امر الملك وزيره ولا يخرج من العموم الا بقرينة وليس هذا في شيء مما ذهب اليه الجمهور في المسألة الآتية في بحث الامر من الامر بالامر بالشيء ليس امرا به لان المراد هناك انه ليس امرا به للمامور بالشيء وهنا للامر به فافترقا واما الجواب بخروجه في

كل خطاب لتشريفه وكون عليه العلة كالمبلغ وهذا اشارة الى نقض اجمالي اورده العلامة في شرحه على مختصر المنتهى وردٌ عليه تقرير الجواب ان يقال لو صح ما ذكرتم للزم ان لا يدخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الخطاب العام الذي لا يكون مصدرا بقل لما ذكرتم من الاباحات المذكورة والتالي باطل اما الملازمة فلان كل الخطابات متعددة فبالمذكور يجري فيها ما يجري في المنوط واما بطلان اللازم فباتفاق المتنازعين وحاصل الرد منع كونه الكل مصدرا بذلك ولو سلم فلا نسلم ان المقدر كالملفوظ في جميع الاحكام

مسألة اختلف في الخطاب الوارد في زمن الرسول

صلى الله عليه وآله وسلم بما هو من اوضاع المشافهة فقال اكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية والمعتزلة انه يخص الحاضرين في زمان الوحي او الموجودين في زمانه عليه السلام وانما يثبت حكمه لمن بعدهم بدليل آخر من اجماع او قياس لان في كلام الاصوليين

ما يشعر بكل منها ورجح العلامة في شرحه على مختصر المنتهى الاول وقال انه الاظهر وذلك نحو يا ايها الناس يا ايها الذين آمنوا يا عبادي فانه لا يعم من بعدهم اي بعد الحاضرين او الموجودين من جهة اللفظ وانما يعم بدليل آخر وهو ما علم من عموم دينه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى يوم القيامة بالضرورة وقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعثت الى الناس كافة واصرح من ذلك قوله هو الذي بعث في الاميين رسولا الى قوله تعالى وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وذلك لوجهين الاول قوله لانه لا يقال يا ايها الناس ونحوه للمعدومين وهذا معلوم قطعا فانكاره مكابرة والثاني قوله ولانه امتنع الخطاب بمثله في حق الصبي والمجنون واذا لم يوجه اليهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم اولى ان يمتنع توجيه الخطاب اليه واورد على الاول من الوجهين انه ان اريد بقولهم انه لا يقال للمعدومين انهم لا يخاطبون بمنافسة فمسلم ولا نزاع فيه وان اريد انهم لا يخاطبون به مع الموجودين بان يكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس او العباد عليهم على سبيل التغليب فممنوع وهو اول المسألة كيف ومثله فصيح شائع في الكلام معروف عند علماء البيان واورد على الوجه الثاني بان عدم توجه خطاب التكليف الى الصبي والمجنون انما هو لدليل عقلي لا لعدم تناوله لفظا كما في سائر الادلة التي بها يقع التخصيص وقيل انه يعم الحاضرين والموجودين على اختلاف التفسيرين ومن بعدهم الى انقطاع التكليف وهذا مذهب الحنابلة وبعض الحنفية وفي كلام والدنا المنصور بالله رضي الله عنه ما يدل على انه يختار هذا القول وذلك لوجهين الاول انه لو لم يكن مخاطبا لهم يعني لو لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مخاطبا لمن بعد الحاضرين او الموجودين لم يكن مرسلا اليهم واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهي لا تتناولهم واما بطلان اللازم فبالاجماع واجيب عن الاول وهي الشرطية بمنع الملازمة اي لا يلزم من عدم الخطاب عدم الارسال وما ذكر في بيان الملازمة لا يصح لان التبليغ لا ينحصر في خطاب المشافهة بل يحصل للبعض مشافهة وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم المشافهين قال والوجه الثاني الاحتجاج به اي بما ورد على لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما وضع للخطاب

الشافعيه من الصحابه على من بعدهم ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم الى زماننا هذا
ولولا عموم ذلك الخطاب لمن وجد بعد لما كان ذلك الاحتجاج الا خطأ وهو بعيد عن
اهل الاجماع فالاحتجاج به دليل التعميم والجواب ان ذلك لا يعين ان يكون لنا وله لهم
بل قد يكون لانهم علموا ان حكمه ثابت عليهم بدليل اخر كما ان من خارج خطاب المشافهه كما
سيجي جمعا بين دليلنا الدال على عدم دخولهم في الخطاب وهذا الدليل الدال على اثباته
وفيه ان سياق النصوص على ما نقلت يدل على ان احتجاجهم كان بنفس هذه العمومات
وانها تناولتهم والجمع ممكن باعتبار التغليب وعدمه كما سيجي قال بعض الحنابله الخلاف في عموم
خطاب المشافهه قليل الفايده فلا ينبغي ان يكون فيه خلاف عند التحقيق لان اللغه
تقضي ان لا يتناول غير المشافهين بالخطاب والقطع بان الحكم شامل لغيرهم لما علم من عموم
الشريعه **مسألة اختلف في العام** اذا خص هل هو مجاز في الباقي
او حقيقه على مذاهب كثيره والمختار الذي عليه جمهور ائمتنا عليهم السلام وكثير من المعتزله
والشافعيه والعراقيين من الحنفيه واختاره ابن الحاجب ان العام المخصص مجاز في
الباقي على اي وجه وقع التخصيص وقيل انه حقيقه فيه على اي وجه وقع التخصيص
ايضا وهو مذهب الحنابله وكثير من الحنفيه والشافعيه والمعتزله واليه ميل الغزالي
وقيل انه يكون حقيقه في الباقي ان كان غير منحصر له كثره يعسر العلم بقدرها على اجا
الثاني والا فمجاز وهو اختيار ابي بكر الرازي من الحنفيه وقيل انه حقيقه في الباقي
ان كان المخصص غير مستقل كالشرط والصفه والاستثناء والغايه لا بمخصص مستقل من سمع
او عقل فانه يصير فيه مجازا وهو اختيار الرازي والكرخي قال الامام الناطق بالحق
وهو قول اكثر اصحاب ابي حنيفه وقد نسب هذا القول الى ابي الحسين البصري وهو
وهم وقيل انه حقيقه في الباقي ان كان المخصص شرطا او استثناء لا ان كان غير
فهو فيه مجاز وهو اختيار الباقلاني وقيل انه حقيقه فيما بقي ان كان المخصص شرطا
او صفه والا فمجاز وهو اختيار القاضي عبد الجبار من المعتزله وقيل انه حقيقه
فيه ان كان المخصص لفظا متصلا كان او منفصلا والا فمجاز وقيل انه حقيقه
في تناوله لما بقي بعد التخصيص لا في الاقتصار عليه دون ما خرج بالتخصيص
فانه فيه مجاز وهو مذهب الجويني وقيل كذلك يعني حقيقه في التناول لا في
الاقتصار في التخصيص بالدليل المتصل اما اذا كان التخصيص بمنفصل فانه
فيه حقيقه وهو مذهب الشيخ الحسن الرصاص رحمه الله وفي كلام ابي الحسين البصري

اشاره اليه حيث قال في جوابه على حجه بن ابان في المسئله التي بعد هذه الجواب
انه ان اراد ان العموم صار مجازا من حيث لم يرد به بعض ما تناوله فذلك هو
صحيح ولا يمنع من التعلق المتعلق به فيما عدا المخصوص لانه متناول له على جهة
الحقيقه وان اراد انه مجاز فيما عدا المخصوص فليس بصحيح لانه متناول له في اصل
الوضع فهذه تسعة اقوال والقول العاشر انه حقيقه في الباقي ان كان سابقا
الى الفهم المتبادر عند اطلاق العام مع التخصيص والا فمجاز وهو اختيار الامام المنصور
عبد الله بن حمزه عليه السلام قال في صفوة الاختيار وذلك مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين
فانه يسبق الى الفهم عند الاطلاق وجوب قتل المشركين على اي حال وجدناه وان كان
قد خص منه اهل الذمه والمستجير ومن لم تبلغه الدعوه وكذلك صلى الله عليه وعلى
فيما سقت السما العشر وغير ذلك من الظواهر التي يطول تعدادها الواجب الرجوع
اليها مع التخصيص فما فهم المراد من ظاهره فهو حقيقه فيما تناوله وما لم يفهم الا
بقرينه فهو مجاز كما لو قال لا تقتلوا اهل الكتاب ثم خص اليهود من ذلك وامر بقتلهم
فانه مجاز لانه خرج من العموم ما يسبق الى الفهم دخوله تحت العموم الجاري عرفا انه
حقيقه ان خص استثناء والا فمجاز وهو لبعض الشافعيه الحادي عشر انه حقيقه
في الباقي ان كان جمعا والا فمجاز وهو منقول عن بعض اصحاب ابي حنيفه الثاني عشر
انه حقيقه في الباقي اذا كان الاخراج بغير المستقل وبالمستقل المتراخي
مطلقا اذ لا تخصيص بهما فيهما واما اذا كان بالمستقل المقارن فهو حقيقه في
التناول مجاز في الاقتصار وهذا القول اعتمده صاحب فصول البدايع من الحنفيه
وصححه لمذهبهم الرابع عشر وهو لابي الحسين ذكره في المعتمد انه ان كان
التخصيص بمستقل فمجاز وان كان بغير مستقل فلفظ العموم على المراد به ليس بحقيقه
ولا مجاز وانما الحقيقه مجموع الامرين العام والمخصوص المخصص غير المستقل
لنا في انه مجاز فيما بقي بعد الاخراج انه ثبت القطع بان الباقي تمام المراد
وليس ذلك من لفظ العموم لانه خلاف المتبادر منه عند الاطلاق وانما هو بمعونة
القرينه وهو معنى المجاز فان قيل اراده الباقي معلومه من غير قرينه وانما
المحتاج الى القرينه عدم اراده المخرج فالجواب ان اللفظ انما يكون حقيقه لو علم
اراده الباقي من دون قرينه على انه نفس المراد لكنه انما يعلم قبل القرينه على انه
داخل تحت المراد وجزء منه وانما يصير تمام المراد بمعونة القرينه وهذا معنى

المجاز اجمع الاول من المخالفين وهما لقائل بانه حقيقة كان اللفظ متناولا
للباقي حقيقة باتفاق وذلك التناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرا
عدم تناول الغير قلنا حقيقة الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له ومطلقه
اي التناول للباقي غير كاف وذلك التناول بان البعض لم يوضع له صيغ العموم
والتناول له مع غيره بحيث يكون مستعملا فيما وضع له غير باق لانه المفروض
الثاني وهو القائل انه حقيقة في الباقي ان كان غير منحصر قال معنى العموم
حقيقة الدلالة الحاصلة من لفظة على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي
غير منحصر كان عاما قلنا ذلك ممنوع فلا نسلم كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع
واذا لم يتناول الجميع يكون مجازا الثالث وهو الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن
وافقه الدال على البعض لم يخرج اولا ان تيقنت فائدته العقلية وتقريره ان القائل
اذا قال اضرب بني تميم الطوال ان كانوا طوالا او الا من دخل الدار فانه لم
يرد البعض بلفظ العموم وحده والا لزم ان لا يكون لايراد الاستثناء او الصفة والشرط
شيء فيثبت انه انما عنى البعض بالمجموع فيكون اللفظ المستثنى منه مع الاستثناء حقيقة
فيما يفيده وهكذا المشروط مع الشرط والموصوف مع الصفة ومثل هذا لا يمتنع في
الكلام فان الخبر اذا انضم الى المبتدى افاد المجموع ما لا يفيده كل واحد منهما
بانفراده قلنا ممنوع لان ارادة البعض من لفظ العموم وذلك فائدته
الرابع وهو الباقلاني مثله اي مثل الذي قبله في الاحتجاج والجواب و
خرجت الصفة من عموم الدليل لانها اما غير منضبطة او غير لفظي تخصيصها
اما عدم انضباطها فلانها قد تشمل افراد الموصوف كالجسم الحادث وقد لا تشمله
واما كون تخصيصها غير لفظي فلان عدم شمولها الموصوف في بعض الاحوال انما يعلم
من خارج لا من الصفة نفسها والا لما اختلفت حالاتها الخامس وهو القاضي عبد
الجبار قال غير الاستثناء من الشرط والصفة ومثلهما الغاية كما ذكره في المعتمد
يخرج الاحوال وهو اي الاستثناء يخرج الاعيان فافترقا بيان ذلك انك
اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا او الكائنين في الدار او الى ان يخرجوا منها
فانها لا تتعرض لتلك الاعيان وانما اخرجت هذه العبارات احوالا لا اعيانا
بخلاف ما اذا استثنيت الآحاد فيكون ما اخرج الاحوال باقيا على الحقيقة
وما اخرج الاعيان غير باق فيكون مجازا قلنا مخرج الاحوال مخرج الاعيان

فيكون

فيكون في الجميع مجازا بيان ذلك انك اذا قلت اكرم بني تميم ان كانوا دخلوا
الدار فقد اخرجت الاعيان الذين لم يدخلوا الدار على ان الشرط والصفة
قد يتناولان الاعيان لانك اذا قلت اكرم بني تميم اذا كانوا من بني سعد
او الكائنين من بني سعد فقد اخرجت غيرهم من الاشخاص هكذا صحح
نقل مذهب القاضي عبد الجبار وحجته في المعتمد وغيره وقد طرا على الحاجب
فلم يصب فظنه ان اخراج الاستثناء ليس لكونه مجازا في الباقي مخصصا بل لكون
الاستثناء عنده ليس بتخصيص وتبعه في هذا الظن الامام المصري على
المنهاج ونص القاضي يدل على ان الاستثناء عنده تخصيص قال في عمد الادلة
باب في ذكر جمل الادلة التي يعرف بها خصوص العام اعلم ان العام
يعلم خصوصه من وجهين احدهما ما يتصل به من الكلام والاخر ما ينفصل عنه
من الادلة وما يتصل به من الكلام قد يكون استثناء وقد يكون شرطا وقد
يكون تقييدا بصفة ثم قال باب في ذكر تخصيص العام بالاستثناء الثاني
وهو القائل بان المخصص لدلالة اللفظية على الاطلاق حقيقة قال كما ثالث
في احتجاجه وهو في حق هذا اضعف لان غير المستقل كالجزء من الكلام بخلاف
المستقل فلا وجه للتعميم السابع وهو الجويني قال العام المتكرر من الآحاد
المتعدد اذ هو ممكن تحققه من الآحاد فان معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب
وانما اختصر بوضع الرجال ولا شك انه اذا اقتصر على بعض الآحاد في المتكرر بقي
الباقي حقيقة بالاتفاق فاذا اقتصر في العام الذي هو بمنزلته بان اخرج منه البعض
فالباقي حقيقة ايضا والاقتصار حجة الجميع حيث كان منحصرا فيه ثم صار
منحصرا قلنا لا نسلم ان العام كتكرير الآحاد بل هو ظاهر في جميع الافراد الداخلة
تحته فاذا اخرج عنه واحد خرج عن وضعه الاول قطعا بخلاف المتكرر فانه نص
في مدلوله قليلا كان او كثيرا وانما قيل انه مثلها اي مثل تكرير الآحاد تحسينا
للحقيقة وتحقيقا ان المقصود من ذلك تماثل الآحاد من جميع الوجوه للقطع
بانتفاء التماثل في بعضها لا بيناه وايضا يمتنع كون الشيء الواحد بحسب وضع واحد
حقيقة ومجازا باعتبارين وما ذكر في بعض شروح المنهاج من تجويز ذلك
لا صحة له وتنظيره بلفظ الدابة اذا اطلقت على الفرس باعتبار مجرد الدبيب
على الارض يكون حقيقة لغة وباعتبار خصوصه الفرسية والدبيب جميعا

يكون مجازًا لغة مختلفٌ فيه لان لفظ الدابة انما يكون حقيقة لغة اذا استعمل في
المعنى العام وانما يكون مجازًا اذا استعمل في خصوص الفرس فالمعنى الحقيقي
والمعنى المجازي مختلفان لا يجتمعان كذا حققه العلامة السمرقندي الثامن
وهو للشيخ الحسن وجمهور [illegible] بالدليل المتصل ثالثها في احتجاجه
بعنوان لفظ العموم وقد صار مع الاستثناء ونحوه كلفظ موضوع لما بقي وقالا فيما خص بالدليل
المنفصل ان جهة الحقيقة فيه بالاول وجهة المجاز بالثاني يعني ان كلا منهما
في جهة الحقيقة كلام الاولين المخالفين للمذهب المختار وفي جهة المجاز كلام
السابع وتقريره ان تناول العام المخصوص للباقي باق وذلك جهة الحقيقة والا
مقصور على بعض ما يطلق عليه دون بعض جهة المجاز والجواب الجواب مسئلة اختلف
في العام المخصص بمبين هل يصح الاحتجاج به بعد التخصيص مع الاتفاق على ان المخصص
بمجمل نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم لا يبقى حجة فيما بقي لان كل فرد
يجوز فيه ان يكون مخرجا وان لا يكون كذا قيل وفي حكاية الاتفاق نظر فان ابن برهان
في الوجيز حكى الخلاف في هذه الحالة وصحح العمل به مع الابهام قال لانا اذا نظرنا الى
فرد شككنا فيه هل هو من المخرج ام لا والاصل عدمه فيبقى على الاصل ويعمل به الى
ان يعلم بالقرينة ان الدليل المخصص معارض للعام وانما يكون معارضا عند العلم به انتهى
ونقل ابن الساعاتي العمل به عن بعض الحنفية وكذا صاحب اللباب وابو زيد وغيرهم
وحكاه ابو الحسين القطان عن بعض الشافعية والقول به في غاية البعد لان اخراج
المجهول من المعلوم يجعله مجهولا والمختار ان المخصص بمبين حجة في الباقي وهو قول الجمهور
وقيل لا يكون حجة فيما بقي واليه ذهب ابو ثور وعيسى بن ابان وقيل انه يبقى حجة
في اقل الجمع اثنين او ثلاثة على الخلاف فيه لا في الزائد على ذلك قال الصفي الهندي
ولعل هذا القول لمن لا يجوز التخصيص الى الواحد وقيل ان خص بمتصل
فهو حجة في الباقي لا ان خص بمنفصل وهو قول الشيخ ابي الحسن الكرخي ومحمد بن شجاع
الثلجي بالثاء المثلثة والجيم وقد وقع في مختصر المنتهى نسبة هذا القول الى البلخي بالباء
الموحدة والخاء المعجمة ولا يبعد انه تصحيف الثلجي بالمثلثة والجيم وقيل ان لم يمنعه
الحسبان على معنى انا لو تركنا وظاهر العموم من دون التخصيص كنا امتثلنا ما اريد
منا ونضم اليه ما لم يرد منا نحو اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة فهو حجة وان كان
بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكنا امتثال ما اريد منا من دون
بيان

بيان فانه لا يكون حجة مثل قوله تعالى اقيموا الصلاة فانا لو تركنا وظاهره لم يمكنا
امتثال ما اريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض لافتقاره قبل اخراجها
الى بيان الصلاة الشرعية وكذلك بعد اخراجها وهذا اختيار القاضي عبد الجبار
من المعتزلة وكلام ابي طالب يومي اليه وقيل ان انبأ لفظ العموم عنه
فهو حجة فيه والا فلا يعني ان التخصيص ان لم يمنع من تعليق الحكم في الباقي بالاسم العام
فهو حجة فيه وان منع من تعليق الحكم فيه بالاسم العام واوجب تعلقه بامر لا ينبئ
عنه الظاهر لم يجز التعلق به وهذا المذهب للشيخ ابي عبد الله البصري ومثال الاول
بقول الله عز وجل فاقتلوا المشركين لان قيام الدلالة على المنع من قتل معطي الجزية
لا يمنع من تعلق القتل بالشرك ومثال الثاني بقول الله عز وجل والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق يمنع من تعلق
القطع بالسرقة ويقتضي وقوفه على الحرز والقدر وذلك امر لا ينبئ عنه اللفظ هذه
المذاهب المشهورة في هذه المسئلة وقد حكى الغزالي في المنخول عن ابي هاشم قولا
اخر وهو انه يتمسك به في واحد ولا يتمسك به في جمع لنا في انه حجة فيما بقي دليلان
الاول الاجماع من الصدر الاول وهو استدلال الصحابة به مع التخصيص وتكرر
وشاع ولم ينكر فكان اجماعا من ذلك احتجاج فاطمة رضي الله عنها على ابي بكر في
ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل
ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر في جوابها
الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
ومنه احتجاج عمر على ابي بكر في قصة قتال مانعي الزكاة بالحديث المتقدم وغير
ذلك كثير على انه لا يكاد يوجد في ادلة الاحكام عموم غير مخصوص فابطال
حجية العام المخصوص ابطال لحجية كل عام الثاني وقوع العلم بالضرورة
[illegible] وقيل انا بيانا بكلام منفصل لا [illegible] ومنهم
فان [illegible] اكرام ما بقي منهم [illegible] وكذا انه ظاهر فيما عدا صورة التخصيص
وحجة فيه لما بعد عاصيا بالترك وايضا العام قبل التخصيص كان حجة في كل واحد
من افراده اجماعا والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد معارض والاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل وعدم الحكم في بعض الافراد لا يصلح معارضا لان
عدم الحكم في فرد لا ينافي ثبوته في الاخر احتج المانع وهو القائل بانه لا يكون

حجة اصلا ولنا لو كان حجة في اقل الجمع اما الاول فلان حقيقته العموم وذلك غير مراد وما تحته من المراتب مجازات له والباقي احد المجازات فقيل مردد فيما بين وفي كل من مراتبه اي لما مجازا فيما تعدد فيها فلا يبقى حجة في شيء منها واما الثاني فلان اقل الجمع من المتحقق والزائد مشكوك فيه فلا يصار اليه قلنا لا لا نسلم ان الباقي متردد فيه وانما ذلك لو كانت المراتب متساوية لا دليل على تعيين احدها وليس كذلك لا دليل على وجوب المراتب متساوية ولا دليل على تعيين احدها الدليل على تا بقي واحتجاج الثالث وهو الكرخي ومن وافقه بان التخصيص بالدليل المتصل فانه يبقى عنده حقيقة في الباقي كما سبق له في المسئلة التي قبل هذه فيكون متبادرا فيه لا مترددا والاخرى واما الثاني والبصري احتجا بان العام المنتهي الى البيان وغير المنبئ على تناول من العموم اما الاول فلعدم الاكتفاء بالظاهر فيه واما الثاني فلعدم انباء الظاهر على ما تعلق به الحكم قلنا في الجواب عن ذلك اما الاول فلا نسلم العمل فيه ان بين المراد واما الثاني فلا اجمال فيه فلا يمتنع العمل به بيان ذلك ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما عام في كل سارق قليلا او كثيرا من حرز او من غير حرز فيما لا دلالة له على اشتراط الحرز وقدر مخصوص من المال لا يمنع العمل بوجوب قطع من سرق من حرز ذلك القدر المخصوص كان قيام الدليل على المنع من قتل معطي الجزية والمعاهد لا يمنعان العمل بوجوب قتل المشرك الذي لا يكون كذلك

مسئلة اختلف في الوقت الذي يجوز للمجتهد العمل بحكم العموم فيه

نحتار اين والجمهور على انه لا يجوز ان يعمل بالعام قبل البحث عن المخصص ويجب التوقف لعدم المخصص عليه لكثرة المخصص في الشرع حتى قيل ما من عام الا مخصص الا قوله تعالى والله بكل شيء عليم وقال الغزالي ومتابعوه انه لا بد من القطع بانتفاء المخصص ضرورة منه الى ان الجزم بعمومه والعمل به مع احتمال وجود المعارض للعموم ممتنع فاذن لو لم يحصل القطع بعدمه يمتنع الجزم بعمومه والعمل به وانما يحصل ذلك بكثرة النظر والبحث واشتهار كلام العلماء من غير ان يذكر احد منهم مخصصا وحكى الغزالي قولا متوسطا وهو انه لا يكفي الظن

ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه وقال الصيرفي والبيضاوي واليه ميل الرازي انه يجوز العمل بالعام الى ان يظهر الخاص ولا يجب البحث ذهابا منهم الى ان العموم حقيقة في الاستغراق والحقائق يلزم التمسك بظاهرها من دون طلب المجازات لان الحقائق هي الاصل والتخصيص مجاز طار والاصل عدمه والجواب انه يكون الاستغراق وعدم التخصيص مسلم ولكنه لا يفيد ظنا لعدم التخصيص بل لا يبعد ظن وجوده قبل الطلب وذلك لشيوع التخصيص خصوصا في احكام الشرع والعمل بما تعلق الكثير ولو هم لا يجوز اتفاقا

فصل التخصيص قصر العام على بعض افراده

هذا شروع في بحث التخصيص وما يتبعه والخلاف في جواز ما يجوز فيه وهو في الاصطلاح كما ذكره بعض جنس العام على ذلك البعض وشيعه بل التجاوز عنه الى جميع افراده والتخصيص كما يقال على قصر العام على بعض افراده يقال على قصر اللفظ على بعض افراده وان لم يكن ذلك اللفظ عاما في الاصطلاح كعشرة والمسلمين وغيرهما مما له اجزاء يصح افرادها حسا او حكما فان العشرة اذا قصرت على خمسة باعتبار الاستثناء قيل انها قد خصصت والمسلمين المعهودين جاء مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا يقال فيه قد خصص باعتبار الاستثناء وذلك كما انه يقال له اي اللفظ المخرج عنه عام وان لم يكن عاما في الاصطلاح كما في المثالين والمخصص بالفتح العام المخرج عنه بعض افراده لا البعض المخرج من العام كما زعمه بعضهم فان المخصوص هو الذي تعلق به التخصيص او دخله التخصيص وهو العام كما يقال عام مخصص ومخصوص والمخصص بالكسر منهما المخصص حقيقة هو ارادة المتكلم لانه لما جاز ان يريد بالخطاب خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الآخر الا بالارادة ويقال اي ويطلق المخصص على الدال على الارادة مجازا سواء كان ذلك اللفظ الدال لفظيا او عقليا تسمية للدال باسم المدلول الا انه مجاز قد اخرجه الشهرة الى حيز الحقيقة

مسئلة

ذهب اكثر القائلين بالعموم الى ان التخصيص للعام جائز خبرا كان العام او انشاء وذهب شذوذ من الناس الى انه لا يجوز فيهما وحجة الاكثرين

المعقول والمنقول اما المعقول فلان حاصل التخصيص يرجع الى صرف اللفظ من جهة العموم الذي هو حقيقته الى جهة الخصوص الذي هو مجاز والتجوز غير ممتنع لا لذاته ولا لغيره واما المنقول فكثرة وقوعه اما في الخبر فكقوله تعالى خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وكيل تدمر كل شيء مع تخصيصها لانه تعالى ليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها ولانها اتت على الجبال والارض ولم تجعلها كالرميم ولانها لم تؤت السماء والارض واما في الاوامر العامة فكقوله تعالى اقتلوا المشركين السارق والسارقة فاقطعوا الزانية والزاني فاجلدوا مع تخصيصها لغير اهل الذمة وقطع كل سارق وجلد كل زان والمخصوص لعامة المخصوصة اكثر من ان تحصى ولذلك لم يرد عام الا وهو مخصوص فيه قوله تعالى والله بكل شيء عليم وتمسك النافين للجواز اما في الخبر فالقسم في الحاصل منه كذب لانه ينفي فيصدق نفيه فلا يصدق هو والا صدق النفي والاثبات معا وهو محال فقولك جاءني كل من في البلد وقد تخلف بعضهم كذب لصدق ما جاءني كل من في البلد والجواب المنع وصدق النفي لا مطلقا والاثبات انما هو بقيد الخصوص فلم يتحد الاثبات والنفي على شيء واحد فكانا جميعا صادقين واما في الانشاء فلانه لو جاز التخصيص فيه لزم البداء او توهمه المصلحة بعد خفائها والجواب المنع ايضا لكنه لم يرد من اول الامر العموم وانما اريد به الباقي بعد التخصيص ولهذا امتنع تاخير البيان كما يجيء ان شاء الله تعالى

مسئلة اختلف في الغاية التي ينتهي اليها التخصيص في العام والمختار وعليه الاكثر انه يجوز التخصيص بغير الاستثناء ما بقي من العام جمع غير محصور وبه قال الامام يحيى بن حمزة وابو الحسين البصري والغزالي والرازي والجويني واكثر الشافعية ونسب الى المعتزلة عموما الا ان ظاهر كلامهم توهم انهم يجعلون هذا الحكم عاما في الاستثناء وغيره ولكن كلامهم في الاستثناء يرفع ذلك الايهام وعليك بتامل كلام ابي الحسين في المعتمد والامام يحيى في المعيار والغزالي في المستصفى والرازي في المحصول والمنتخب وغيرهم تجدهم مصرحين في باب الاستثناء بما ذكرناه وحد التخصيص الى ان يبقى ثلاثة وهو مذهب

العقال من الشافعية في الجموع المحلاة بلام الاستغراق نحو الرجال والمسلمين واما في غيرها فيجوز الى واحد كالمذهب الاول وقال بعضهم يجوز الى اثنين نحو كان للقبيلة جمعا او لا حكاه ابن برهان وغيره لا الى الواحد فلا يجوز وقال بعضهم يجوز الى واحد مطلقا واما الممنوع ان يكون التخصيص مستغرقا وهو مذهب الشيخ ابي اسحق الشيرازي وحكاه الجويني في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعي قال وهو الذي اختاره الشافعي واليه ذهب الشيخ الحسن الرصاص من اصحابنا ولابن الحاجب تفصيل لا يعرف لغيره وهو انه ان كان التخصيص بالاستثناء او البدل جاز الى واحد نحو عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين نحو اكرم الناس العلماء او ان كانوا علماء وان كان بمنفصل فان كان في محصور قليل جاز الى اثنين كما تقول قتلت كل زنديق وهم ثلاثة او اربعة وقد قتلت اثنين منهم وان كان في غير محصور او في عدد كثير فالمذهب قول الاكثر هذا كلامه ولم يتعرض لا على الطرف الاخر ولا وجه لقوله وان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى اثنين لانه يصح قولنا من جاءك من اهل المدينة فاكرمه ان كان عالما مع ان العالم فيها واحد وهذا الايتاني قول الا لان العبارة ليس فيها دلالة على ان الباقي محصور فقد ضعف المختار وضعف الا تفاق واما التخصيص بالاستثناء فسيأتي انه انما يشترط فيه عدم الاستغراق فيجوز الى واحد لنا في الاستثناء على ما اختاره الاكثر انا نقطع بانه لو قال قائل قتلت كل من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة او اربعة عد لاغيا مخطئا فيه عند اهل اللغة وكذا كل يعد لاغيا مخطئا من قال اكلت كل رمانة في البستان ولم ياكل الا ثلاثا ومن قال كل من دخل داري فهو حر وفسر بثلاثة قيل المذهبين الاولين وهما المجوز الى الثلاثة والمجوز الى الاثنين على اقل الجمع كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يجوز تخصيص العام اليها لا في اقل المراتب التي يجوز استعمال الجمع فيها والجمع ليس بعام ولا دليل على تلازمهما فلا يتعلق لاحدهما بالاخر وما احتج به الثالث وهو المجوز الى واحد على الاطلاق من قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اطلق ضمير الجمع والمراد به هو فقط تعالى وحده لا شريك له وقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد بالناس الاول

نعم بل متحرقة لا يجمي و يا ثاني ايرمعيان ولم يعبه اهل اللغة مشتهيت مع
قيام القرينة فان التخصيص انما الواجبا اذا وجبت القرينة و [illegible]
[illegible] والعام [illegible] الاتفاق و من [illegible] قولك [illegible]
[illegible] مما يتناوله الماء والخبز علم ذلك منا للقرينة بالضرورة فالجواب
عن جميع ذلك انه [illegible] فلا يتم شيء حجته في المدعا اما قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فانه التعظيم وليس منا التعميم والتخصيص
في شيء واما قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فالمعهود
والمعهود ليس بعام وجاز اطلاق الناس على نعيم وحده لانه من جنس الناس وكلامهم
كلامهم والاستثناء مستثنى عن الكلية المدعاه وكذا واحد من الماء والخبز
الخبز في المثالين ليس بعام والتعريف فيهما انما هو للعهد الذهني كما في ادخل السوق
واما احتجاج الثالث بان استعمال العام في غير الاستغراق استعمال له في غير
ما وضع له فليس جواز استعماله في البعض اولى منه في البعض الاخر فجوابه انه قد
تقرر ان المجاز لا يجب اطراده فاذا ثبت استعماله في بعض المعاني المجازية لم يجب استعماله
في البعض الاخر وان وجدت العلاقة كما جاء استعمال نخلة في الطويل من الانسان
ولم يجئ استعمالها في كل طويل على ان اللغة انما تثبت بالنقل لا بالرأي والترجيح

فصل

في بيان الطرق التي يعرف بها تخصيص العام وهي قسمان
بينهما [illegible] مخصص متصل لا يستقل بنفسه ومنفصل يستقل
[illegible] متصل منه [illegible] اربعة احدها الاستثناء المنقطع فلا
تخصيص فيه والثاني [illegible] نحو اكرم الناس الا ان يجهلوا فانه يخرج الجهال
ايضا وهو مذكور في الكلام ومنه ما يخرج منه اي غير المذكور في الكلام
[illegible] الا انه احدها [illegible] مثل اكرم الناس ان كانوا علماء والثالث [illegible] مثل اكرم
الناس العلماء والثالث [illegible] مثل اكرم الناس الا الفضلاء منهم فانه يخرج
الجهال فيها جميعا وهو غير مذكور في الكلام [illegible] هذا شروع
منه في الكلام على القسم الاول وهو المخصص المتصل وقدم منه الاستثناء

مسئلة

الاستثناء ينقسم الى متصل ومنقطع لانه ان كان الا
المستثنى بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فهو منقطع ولا يدخل
المنقطع في التخصيص ولا نعرف خلافا في صحته لغة وانما [illegible]

الاستثناء في المنقطع حقيقة او مجاز يعني انهم اختلفوا في صيغ
الاستثناء اذا استعملت في المنقطع بحيث ان العموم لاجماع هل هي مستعملة
فيما وضعت له فيكون حقيقة او في غير ما وضعت له فيكون مجازا واما
لفظ الاستثناء فانه حقيقة عرفية في القسمين بالاجماع وعلى القول الاول
وهي كونها حقيقة اختلفوا ايضا في كونه مشتركا لفظيا بين المتصل والمنقطع
بمعنى ان الصيغ وضعت لكل واحد منهما بوضع مستقل او [illegible]
بينهما بمعنى انها وضعت للقدر المشترك بينهما فيكون من قبيل المتواطي فمن قال الاول
ذهب الى كل منها طاينه فالاكثرون على ان صيغ الاستثناء في المنقطع مجاز
وذلك لان [illegible] المجاز ولاجل تبادرها في المتصل لم يحملها
علماء الامصار على المنقطع الا عند تعذر المتصل [illegible] اي حد
الاستثناء باعتبار كونه مشتركا بالاشتراك المعنوي بين المتصل والمنقطع ان
يقال ما دل على مخالفة [illegible] فقوله ما دل على مخالفة
هو جنس العام لانواع التخصيص وغيرها وقوله بالا غير الصفة يخرج سائر
انواع التخصيص وقوله مثل قام زيد لا عمرو وقوله غير الصفة احتراز عن
الا التي هي صفة وهي ما كانت تابعة لجمع منكر غير محصور اي الجمع لا يدخل فيه ما
بعدها لو سكت عنه نحو قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقوله واخواتها
اراد بها ما يؤدي معناها من الاسماء والافعال والحروف نحو ليس ولا يكون وما
وما خلا وعدا وحاشا وخلا وسوى وغير عند جمله على الا وهي معلومة بعينه
واعلم ان الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر وهو الاخراج او المخالفة وبمعنى
الاستثناء المستثنى وهو المخرج او المذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ
الدال على ذلك وهو المقصود بالتعريف هنا و اما حد الاستثناء [illegible]
[illegible] او على المجاز في المنقطع والحقيقة في المتصل فلا يمكن الجمع بينهما في حد
واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان لا يجمعهما مفهوم مشترك كما هو
المفروض وحينئذ [illegible] حد [illegible] المنقطع [illegible] فيكون حد الاستثناء
المنقطع ما دل على مخالفته بالا غير الصفة واخواتها من غير اخراج وبه يمتاز عن
المتصل و يزاد في حد [illegible] ليتميز بهذه الزيادة عن المنقطع وهو
ظاهر فعلى هذا من القولين يكون الاخراج وعدمه جزئين من الماهيتين و

والقائل بالقواطع يمنع كونهما مجازين ويدعي انهما شرطان خارجان عن تمام الكلام
ويعد الاستثناء المتصل اخراج بحرف ... وقد عرفته اخراج بحرف ...
الا اخراج بكلمة وضعت للاخراج فالمراد بالحرف ما يعاد في الكلمة
فلا يصح الاستثناء باخوات الا من الاسماء والافعال عن التعريف *

مسئلة واختلف في دلالة الاستثناء

المتصل وذلك انه لما كان يتبادر منه التناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة
فيه اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك انهما لا يصدقان
يصدقان معا والتناقض فيه جار في كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته
على وجه يندفع معه التناقض فقيل المستثنى وهو ما بقي بعد الاستثناء
مراد في المستثنى منه والا قرينة فيكون المراد بعشرة في قولك
على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة
ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء كما يقال لا تقتلوا اهل
الذمة فانه يبين المراد من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور
وقيل المجموع من المستثنى والمستثنى منه والا له بعد له اسم واحد يعني انه
موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخيرا من غير تغيير الاول لمعناه الاول
حتى كان العرب وضعت لمعنى السبعة عبارتين احداهما مفردة وهي سبعة
والاخرى مركبة وهي عشرة الا ثلاثة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه
الرهوني الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد
حيث قال فيه فثبت انه انما يفيد البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجرجاني
من اصحابنا حيث قال فيها والذي سبق ان لفظ العموم ونقيضه مع الاستثناء
ويجوز كلفظ موضوع لما بقي داخلا تحته ولكنهما جعلاه كما في التخصيص
بالمتصل سواء كان استثناء او صفة او شرطا او غاية او بدلا وقيل ان المستثنى
مراد في المستثنى منه افرادا لا تركيبا يعني ان المستثنى داخل
في المستثنى منه حقيقة باعتبار الافراد بمعنى التركيب الاسنادي وهو غير داخل
فيه باعتبار الاسناد فلم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد بالعشرة في قولك
على عشرة الا ثلاثة هو معنى عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منه الثلاثة بالا
على التحقيق وحكم بالاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى السبعة ونقول

ابن الحاجب وغيره الاول بان الاستثناء للعموم ... كما ان التخصيص
بالشرط والصفة والغاية وغيرها يصير العام مجازا كذا الاستثناء ولا
يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء خاصة لان الاسناد في
الحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا والا لزم ان لا يكون مجازا
في الباقي وان لا يمتنع نسخ من وقت العمل وان يكون نسخا وقد ابطل هذا القول
بوجوه منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها نصفها لزم
استثناء نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم
من استثناء نصفها من نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد استثناء
نصفها من نصفها لكان المراد بالمستثنى منه هو الربع لانه الباقي في
بعد اخراج النصف من النصف ثم يلزم ان يكون المراد به الثمن لانه الباقي بعد اخراج
النصف من الربع وهكذا الا الى نهاية و اجيب بانه لا يلزم من ... الجارية
الا نصفها الاستغراق او التسلسل ... الضمير ... ظاهر ...
... في كلام اهل ... جميعا على ان ما يفهمه السامع قبل القرينة اعني الا
هو الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجارية عن الجارية المعيب لا الاطلاق
كما اشتريت جارية نصفها للغير فما لم يتم التفسير بتمام القرينة يكون اللاحظ ...
الحقيقة فلهذا ارجع الضمير الى كمال الجارية وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثناء
اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية
وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل قولك الاصابع في اذانهم لا ...
كذلك لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة * ومنها ان اهل العربية
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم
يكن ثم كل وبعض ولا اخراج و اجيب بانه لا يلزم مخالفة الاجماع على انه
اخراج اذ هو اخراج ظاهرا يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج ...
بحسب ما يظهر للسامع المستثنى منه قبل سماعه القرينة وانما قال لا شكال حين
ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة السبعة في قولك علي له عشرة الا واحدا
لم يدخل الواحد فيها فلم يكن اخراجا الا ان دخول الواحد في حكم العشرة ...
من قبل المتكلم بحسب ارادته وان ... كلامه وقد ... السامع لتناول
العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يضمحل بما ذكر في الجواب

ورد اليه على ان ما يفهمه السامع قبل القرينة ...

والقائل بالتقابل يمنع كونها جزئين ويدعي انها شرطان خارجان عن تمام الماهية
ويجد الاستثناء المتصل [illegible] وقد عرفته اخراج بعض من ما
اذا اخراج بكلية ونعت الاخراج فالمراد بالمعرف هاهنا ما يراد في الكلية
فلا يصح الاستثناء باثبات الا من الاسماء والافعال عن التعذيب [illegible]

مسئلة واختلف في دلالة الاستثناء

المتصل وذلك انه لما كان يتبادر منه انه تناقض لان قولك على عشرة الا ثلاثة
فيه اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا ولا شك انها لا يصطلح
بشيء قال تعالى وانه تناقض يجب ان يصان كلام الله تعالى اختلفوا في دلالته
على وجه يندفع عنه التناقض فقال [illegible] وهو ما يقضيه الاستثناء
في المستثنى منه والاستثناء قرينة فيكون المراد بعشرة في قولك
على عشرة الا ثلاثة انما هو سبعة والا ثلاثة قرينة لارادة السبعة من العشرة
ارادة الجزء باسم الكل كما في التخصيص بغير الاستثناء كان يقال لا تقتلوا اهل
الذمة فانه يتبين المراد من المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين وهذا مذهب الجمهور
وقيل [illegible] من المستثنى والمستثنى منه والا له [illegible] يعني انه
موضوع لمعنى واحد وهو ما يفهم منه اخرا من غير تعيين الا وان لمعنى الاخراج
يعني كان اللفظ وضعت لمعنى السبعة مبادئين احدهما مفرد وهي سبعة
والاخرى مركبة وهي الجمع عشرة الا ثلاثة وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ونسبه
ابن [illegible] الى القاضي عبد الجبار واليه يميل كلام ابي الحسين البصري في المعتمد
حيث قال فيه فثبت انه انما يعني البعض بمجموع الامرين وكلام صاحب الجرجع
من اصحابنا حيث قال فيها وانه الذي سبق ان لفظ العموم قبل دخول الاستثناء
ونحوه كلفظ مسلم لا يقبل داخلا تحته ولكنهما جعلاه بكا عاما في الخصوص
المتصل سواء كان استثناء او صفة او شرطا او غاية او بدلا وقيل ان المستثنى
والاول في المستثنى منه [illegible] يعني ان المستثنى داخل
في المستثنى منه حقيقة باعتبار افراده من التركيب الاسنادي وهو غير داخل
فيه باعتبار الاسناد لم يسند الا الى الباقي بعد الاخراج فالمراد بالعشرة في قولك
على عشرة الا ثلاثة هو عشرة قبل الاسناد ثم اخرج منها الثلاثة الا ان الاسناد
على التحقيق وحكم الاسناد بعد الاخراج فلم يسند الا الى السبعة وهو [illegible]

ابن الحاجب وعزى الاول بان الاستثناء كالعموم [illegible] كما ان التخصيص
بالشرط والصفة والغاية ونحوها يجعل المخصص مجازا كذلك الاستثناء ولا
يمكن الفرق بان الاسناد بعد الاخراج في الاستثناء لان الاسناد في
التحقيق بعد التخصيص في المتصل والمنفصل جميعا والا لزم الا يكون مجازا
في الباقي وان لا يمنع نا عن من وقت العلم وان يكون نسخا وقد ابطل هذا القول
بوجوه منها انه لو اريد بالجارية في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لزم
استثناء نصفها من نصفها وهو استثناء مستغرق غير جائز بالاتفاق وايضا يلزم
من استثناء نصفها من نصفها التسلسل بيان ذلك انه لو اريد باستثنائه
نصفها من نصفها لكان المراد العشر المستثنى منه هو الربع لانه الباقي
بعد اخراج النصف من النصف ثم لزم ان يكون المراد هو الثمن لانه الباقي بعد اخراج
النصف من الربع وهكذا الا الى نهاية و اجيب بانه لا يلزم من [illegible]
[illegible] التسلسل [illegible]
[illegible] في كلام العرب [illegible] ان ما يفهمه السامع قبل القرينة اعني لا
هو الكل والذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا الذي يليه
كما في اشتريت جارية بعضها الغير فالمراد التقييد بتمام القرينة يكون للاحاطة الافهام
الوضعية فلهذا ارجع الضمير الى كمال الجارية وبما ذكرناه يتحقق ان الاستثناء
اخراج بعض من كل كما اجمع عليه ان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعاية
وضع الاخراج والمخرج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في اذانهم لانه كما
كناية لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ومنها ان اهل العربية
اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل ولو اريد الباقي من الجارية لم
يكن ثم كل وبعض ولا اخراج واجيب بانه لا يلزم [illegible]
اخراج [illegible] يعني ان الاستثناء على هذا القول اخراج
بحسب ما يظهر للسامع المستثنى منه قبل سماعه القرينة ولما قال المحاكي حين
ورد عليه انه اذا اريد بالعشرة السبعة في قولك على له عشرة الا ثلاثة
لم يحصل الواحد منها فلم يكن اخراجا الا دخول الواحد في حكم العشرة ابتداء
من قبل المتكلم بحسب ارادة ثم الا ناقص [illegible] السامع يتناول
العشرة الواحد بحسب الوضع على ان هذا الوجه يحمل بما ذكر في الجواب

على الوجه الاول كما نبهنا عليه وثانيهما ان هذا القول يبطل النصوص
اذ ما من لفظ يستعمل في المعنى الا ويمكن الاستثناء لبعض مدلوله فيكون المراد
من الباقي فلا يبقى نص ان الكلام نحن نعلم ان عشرة نص في مدلوله واحتج بانه
يلزم منه ابطال [illegible] بين المستثنى والمستثنى منه
واما بطلانه لو كان تجوزا وان لم يصح كان تجويز تخصيص الفاظ العموم بالمنفصل
يبطل النصوصية وحينئذ لا نسلم ان امكان الاستثناء يبطل النصوصية
ان الصفة في قولك هذه عشرة تستثنى او يخرج منها واحد لا يبطل النصوصية
على ان ما ذكر من كون الملاحظة للمعاني الوضعية قبل قيام القرينة وما ذكر التكلم
من ان دخول الواحد في حكم العشرة من قبل التابع لسائر العشرة الواحد يحتسب
الوضع كاف في ابطال هذا التوجيه احتج الثاني بانه قد ثبت ان دخول
المستثنى في المستثنى منه ناقض فلا يصح ان يكون المراد بالعشرة كمالها في علي
عشرة الا ثلاثة وعيب اذ دخول المستثنى في المستثنى منه خلاف الاجماع
فلا يصح ان يكون المراد بالعشرة السبعة فتعين ان يكون المجموع هو الدال على
الباقي والجواب يعني لا نسلم ان دخول المستثنى في المستثنى منه نقض لنا
لانا لا نحكم بانه داخل بحسب الارادة وانما دخوله باعتبار ملاحظة المعاني الوضعية
ولا نسلم ان عدم دخوله على انه مراد خلاف الاجماع اذ لم يجمع الا على دخوله بالمعنى
الذي ذكرناه واما بمعنى انه مراد فانتفاء دخوله وفق الاجماع وقد اورد لابطال
هذا القول وجوه باطلة وقد بينها وبين الوجه في بطلانها بقوله ولا يرد
عليه [illegible] لانه ليس فيها اسم مركب من ثلاث كلمات ولا اسم مركب
معرب اوله [illegible] الاستقراء ولا يرد ايضا اعادة الضمير على
الاسم وهي الجارية في جاءتني الجارية الا نصفها لان الكناية عن الشيء
من خواص الاسم لان الضمير وهو اسم عبارة عن المرجع فيلزم ان يكون المرجع اسما
وكل اسم يدل على معنى وجزء الكلمة ليس بدال فليس باسم فلا يصلح مرجعا
للضمير ولا يرد ايضا مخالفته الاجماع على انه اخراج بعض من كل لا يرد ذلك
لان المفردات مستعملة في معانيها والمجموع يصدق على الباقي
يعني ان المجموع من حيث هو الاستثناء موضوع للباقي بالوضع النوعي والمعاني
الافرادية انما يتحول في الموضوعات النوعية فاستعمل لارادة الاول لانه

رجح عليه فيحمل بقوله في مدلوله والله اعلم

لا تركيب حتى يجري فيه الاعراب بخلاف الاول لان اعراب المبتدأ والخبر
والاخراج كما سبق وبهذا يندفع ايضا ما ورد من ابطال نصوصية العشرة مثلا في
مدلولها لان الارادة مبني على ما تقتضيه مفصلة في التركيب وقد علمت بطلانه
واما في معرض هذا الغرض نحو تابط شرا او برق نحره وبعلبك وابي عبد الله فليس بشيء
لان الاول من باب الحكاية فالتركيب غير مقصود فيه بل هو منقول ثم اجرائه
العدد وليس مما نحن فيه لكنه والثاني فيه مضاف وهذا في التحقيق تمام ما قيل
من ان المراد في هذا القول التعبير عن التسعة بلازم مركب [illegible]
اليها لانه كالتعبير عن الانسان بمجموع مستوي القامة الضاحك بالطبع واما
القول الثالث فانه محتمل وهو الى الثاني اقرب يعني انه يحتمل لموافقة
كل من القولين وذلك لان المراد في قولك على عشرة الا ثلاثة هو التسعة قطعا فان
كان باعتبار المفاد لا مجازي فهو الاول والا فهو الثاني وتحقيق المقام ان الاول
يجعل الاستثناء قرينة على ان المراد هو التسعة والثاني يجعله جزءا من الدال على
المراد والثالث يجعله قيدا فاحتمل كونه قرينة او جزء الدالة اعتبار المقيد من
حيث هو مقيد اقرب الى اعتبار المجموع من اعتباره في ذاته وهو حقيقة ولذا اجمعوا على
الاخير بانه حقيقة فيها كما صرحوا به في تقرير المذاهب وقد حمل بعضهم المذهب الاول
على ان المراد بمجموع العشرة الا ثلاثة هو التسعة مجازا الا العشرة وحدها
فيكون كالثاني في استفادة التسعة بالمجموع وان افترقا في كون الاول مجازا
والثاني حقيقة وليس بشيء لاجماع اهل العربية على خلافه فقد صرح صاحب
المفتاح بان استعمال المتكلم العشرة مجازا في التسعة وان الا واحدا قرينة المجاز
في قوله على لفلان عشرة الا واحدا ولانه يلزم وجود المجاز بلا قرينة وانه غير جائز
اتفاقا ولانه يفهم من على عشرة الا واحدا التسعة قطعا من غير قرينة خارجية فلو
كان هذا المجموع من حيث هو المجموع مجازا في التسعة لكان فهمها متوقفا على القرينة
الخارجية الزائدة على المجموع واللازم بين البطلان

مسألة الاستثناء

شرط الاتصال بالمستثنى منه وهو ان يعد الكلام في العرف واحدا غير منقطع
وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع نفس او سعال مانع من الاتصال الحقيقي هذا مذهب
اهل العلم عامة وعليه الاكثرون لنا في ذلك وجهان الاول قوله ولانه لو لم يشترط
[illegible] يعني لو صح الانفصال ولم يشترط الاتصال لم يستقر عتق [illegible]

من العقود كالبيع والنكاح ولا في الايقاعات كالعتق والطلاق والثاني
باطل اما الاول فلانه يلزم من تجويز الاستثناء متى شاء بعدم الجزم بالعقود
والاستثناءات فيها واما بطلان الثاني فلما فيه من التلاعب وابطال التصرفات الشرعية
وهو ظاهر والثاني قوله واطباق اهل اللغة يعني انا نعلم من اهل اللغة
العربية انهم يشترطون الاتصال ولا يسوغون الانفصال وانهم لا يعدون من
من قال على عشرة وقال بعد شهر الا ثلاثة مستثنيا بل يحكمون بانه لغو وقال
روي عن ابن عباس خلافه وهو القول بصحة الاستثناء وان طال الزمان من
غير تخصيص ومنهم من نقل عنه انه يجوز تأخيره الى سنة ومنهم من نقل عنه الى شهر
والاشهر في النقل عنه الاطلاق من غير تقييد قال سعيد بن منصور حدثنا ابو معوية
قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس انه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة
وذلك كالتخصيص به يعني ان الحجة فيما نقل عن ابن عباس القياس على التخصيص
يعني الاستثناء من سائر المخصصات المنفصلة بجامع التخصيص وهو منقوض
بسائر المتصلة من الشرط والصفة والغاية والبدل فانه لا يصح فيها بمعنى جواز
انفصالها وهو باطل بالاتفاق قال اما ثانيا لو لم يصح لما صدر عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية فلانه عليه السلام افصح فصحاء العرب واما
الاستثناء به فلانه روي عنه عليه السلام انه قال والله لأغزون قريشا ثم سكت
ثم قال ان شاء الله تعالى رواه ابو داود ولانه روي ان اهل مكة بعثوا رهطا
منهم الى اليهود يسألونهم عن اشياء يمتحنون بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا سلوه
عن ثلاث فان اخبركم بهن فهو نبي سلوه عن اقوام ذهبوا في الارض فلا يدري ما صنعوا
وسلوه عن رجل بلغ مشارق الارض ومغاربها وسلوه عن الروح فلما رجعوا سألوا
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال غدا اجيبكم وتأخر الوحي بضعة عشر يوما
ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله رواه
الحافظان محمد بن اسحاق في كتاب السير وابو بكر البيهقي في دلائل النبوة ولا يقال هذا
شرط وكلامنا في الاستثناء لان من جوز الفصل فيه جوزه في الآخر اذ لا قائل بالفرق
قلنا لا نسلم صدوره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسكوته في الرواية الاولى
يحتمل ان يكون من السكوت الذي لا يخل بالاتصال الحكمي كالسكتة اليسيرة ويحتمل ان يكون
غيره وحينئذ يصار الى الترجيح والراجح هو الاول لما تقدم من الدليل

الادلة واما ثانيا فلان الرواية الثانية لا نسلم انه قال ذلك بطريق الالحاق بالمتن
الاول لجواز ان يكون المراد اقول ان شاء الله عند قولي افعل كذا او هذا اذا
قال قائل لغيره افعل كذا فقال ان شاء الله اي افعل ان شاء الله و
قال ان شرطه الاتصال لا عرفا اهل اللغة قوله كافية ولا ينفصل عنها
قال الجويني في البرهان وانما حملهم على ذلك خيال تخيلوه من مبادي كلام
المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب وجهات
الوصول الى المخاطبين وانه كان قد تأخر الاستثناء فذاك في سماع السامعين
وفهم السامعين لا في كلام رب العالمين وهذا من قولاء الاقتحام في العمايات
والارتباك في غمرات الجهالات اذ الكلام ليس في الكلام الازلي بل في العبارات
التي تبلغنا وهي تجري له على حكم كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولا
شك انه لا ينتظم من وضع العربية

فصل صيغة الاستثناء

عن ما يستثنى عنه وروي عن سعيد بن جبير جواز الاستثناء ولو بعد يوم او
اسبوع او سنة وهو قول ابن عباس بعينه وعن طاووس هو على ثنيا ما دام
في مجلسه وعن عطاء يستثنى على مقدار حلب ناقة غزيرة ذكر ذلك كله ا
بن ابي الدنيا ابو بكر وفي رواية اخرى عن سعيد بن جبير الى اربعة اشهر وعن عطاء والحسن
ما لم يقم من المجلس وعن مجاهد الى سنتين وهذه الاقوال كلها ضعيفة لما تقدم
والمنقول عن هؤلاء الائمة له تأويلات مبسوطة في بسائط الفن ومن شروط
الاستثناء عدم الاستغراق فهو معطوف على الاتصال فلا يصح ان يكون
المستثنى مثل المستثنى منه ولا اكثر بالاجماع فمن قال له علي عشرة الا
عشرة لزمه عشرة والاستثناء باطل واما استثناء المساوي والاكثر فيصح عند
الاكثر وقيل يشترط ان لا يزيد المستثنى على الباقي بعد الاستثناء فيصح حينئذ
الاستثناء المساوي ولا يصح استثناء الاكثر وهذا قول ابي بكر الباقلاني في احد قوليه و
ابن درستويه النحوي والحنابلة ونقله ابن السمعاني وغيره عن الاشعري وقال
بعضهم انما يمتنع استثناء الاكثر اذا كان المستثنى والمستثنى منه عددا صريحا
نحو علي له مائة الا واحدا وخمسين بخلاف ما لو لم يكن صريحا نحو خذ ما في الكيس من
الدراهم الا الزيف فانه يصح وان كانت الدراهم مائة والزيف تسعة وتسعين وهو
المقرر للحنابلة في تصحيحهم وقيل يشترط ان ينقص فكون المستثنى اقل

من المستثنى منه فلا يصح استثناء المساوي والاكثر وهذا القول نقله الشيخ
ابو اسحق والامدي وغيرهما عن الحنابله وقد روي عن الباقلاني وان كان بعض
ليمنع استثناء الاكثر خاصة قال في مختصر المقرب كنا على تجويز استثناء الاكثر
دهرًا والذي يصح عندنا الآن منع ذلك ولم يتعرض لاشتراط الاقلية ولكن قد يقرر
الاول له مما يشعر بمنع المساوي ايضًا فلعله احتج له هذا القول مما اشعرت به ادلته
ونقل عن بعض اهل اللغة استقباح عقد صحيح وان كان اقل من المصنف نحو مائه
الا عشرة بخلاف الاخيره قالوا واما قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فانما سوغه
كون الخمسين كالكسر لانها نصف مائه فكانه كما قيل فلبث فيهم تسعمائة الا نصف مائة
وفيه تعسف **تنبيه** قال بعض العلماء المخالف في استثناء الاكثر لا
يخالف في الحكم وانما خالف في كون العرب استعملت ذلك فلا يسقط حكمه في
الاقارير وغيرها عند الجميع قال بعض المانعين ان ذلك وان لم يسمع في العربية
لكنه في المعقول ومن ادعاه فيه تماما فقد اخطأ **لنا** في الاحتجاج لمذهب
الاكثرين [illegible] فيما يرويه عن ربه عز
وجل واسع العطا تبارك وتعالى رواه مسلم من حديث ابي ذر رضي الله عنه يا عبادي
كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم وتقريرها بان يقال لو لم
يجز استثناء الاكثر لما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه عليه السلام افصح العرب واما بطلان التالي فلانه
في الحديث المذكور ولا شك ان من اطعمه الله اكثر وهذا انما يقوم حجة على من يمنع
استثناء الاكثر على الاطلاق واما من يفرق بين العدد الصريح وغيره فلا ولنا ايضا
انه لو لم يصح استثناء الاكثر لغة لم يتفق عليه علماء الامصار ولكنه قد وقع **الاتفاق**
منهم **على انه لا يلزم** [illegible] في اقرار **علي عشرة الا تسعة الا واحد**
ولولا ان استثناء الاكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه
عادة ولصار قوم ولو قليلا الى انه يلزم مع الحشو لكون الاستثناء لغوًا عند صحيح
كالمستغرق وهذا يقوم حجة على الجميع هكذا قرر هذا الدليل في مختصر المنتهى وغيره
ودلت في تنقيح الحنابله ما يدل على بطلان استثناء الاكثر ولزوم الحشو كلها
في الاحتجاج للمانعين لا شك ان الاستثناء خلاف الاصل فانه بمنزلة الانكار
بعد الاقرار ولكنا خالفنا هذا الاصل في الاقل وجوزنا استثناءه لانه المستثنى

لان الاقل قد يخفى لقلة التفات النفس اليه فيستدرك وهذا المعنى مفقود في
المساوي والاكثر **قلنا** لا نسلم بعدًا ما فيهما ولكنه **قد يخفى الاكثر**
كما اذا كان على انسان الف درهم وقد قضى من ذلك تسعمائه وتسعه وتسعين
وحتى انه قد قضى ذلك مفرقًا ليس وتذكر في الحال القضا فيستدرك بالاستثناء
وان كان الاكثر نسيان الاقل على انه لو كان ما ذكروه صحيحًا لما صدر من
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم واجمع عليه علماء الامصار **مسألة**
اختلف في الاستثناء الوارد بعد امور متعددة هل يكون استثناء من الجميع او
من الاخير فقط ولا نزاع في امكان رده الى الجميع والاخير وانما النزاع في الظهور
وذلك مثل قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا وفي تحرير
محل النزاع شروط منها ان تكون تلك الامور جملا كما عبر به الاكثرون لا مفردات
فان في كلام ابن الحاجب وغيره ما يوجد منه الاتفاق على انه بعدها يرجع الى
الجميع ومنها ان يكون متعاطفة بعطفها على بعض كما صرح به البعض ودل عليه
امثلة الاخرين وايد الفهم وكلام البيانيين تقتضيه لان الفصل ان كان لكمال
الانقطاع فهو قرينه على انه لا يعود الى الجميع وان كان لكمال الاتصال فهو قرينه
على عوده الى الجميع والنزاع انما هو في المحتمل الذي لم تقم عليه قرينه قال بعض علماء
الاصول لا خلاف في عود الاستثناء الى ما قام عليه الدليل من كل او متقدم او متاخر
وانما الخلاف فيما تجرد عن القرينه ولم يكن فيه ما يدل على شيء من ذلك ومنها ان
يكون العطف فيها بالواو وخاصة عند البعض والتقييد بالواو اما لظهور حكم المسأله
فيها او لانها في معناها كالفرع عنها اما لو لم يكن في معنى الواو في الجمع كلكن وبل
ولا واما وام فان الاستثناء يعود الى الاخيرة بلا نزاع وقد اشار المتن بقوله
قيل وصرفه جمل بالواو للجميع اي هذه الشروط جميعا وهذا راي الجمهور
من ائمتنا والشافعيه **وقيل ان الاستثناء يكون للاخيرة** من الجمل خاصة وهو
مذهب الحنفية **وقيل بالوقف اما لعدم العلم** فلا ندري انه حقيقة
فيهما **او لاشتراكه بالقرينه** يعني ان اهل اللغة قد استعملوه فيهما والاصل في الاستعمال
الحقيقه فيكون مشتركا والمشترك يوقف فيه الى ظهور القرينه والمفروض ان لا
قرينه والاول مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي وغيرهما والثاني مذهب

المرتضي الموسوي وكلام ابن الحاجب يرجع الى احد هذين القولين يظهر ك
مع التامل فيه وهذا ان المذهبان يعلم اتفاق الحنفية في الحكم وهو عدم الرد الى
غير الاخيرة بلا قرينه لا في التعريج لان عدم ظهور التناول غير ظهور عدم التناول
وقيل الثاني في الجملة الثانيه اضرب من الجمله الاولى فللاخيرة يكون الاستثناء
قال المصنف وهذا مذهب القاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وقال
ابن برهان انه مذهب الشافعي ويظهر الاضراب في مسائل منها ان يختلف
الجملتان نوعا وقصة نحو اضرب بني تميم والفقهاء هم اصحاب ابي حنيفه الا اهل
البلد الفلاني فان الاستثناء يرجع الى ما يليه اذ لا شيء اذ دل على استيفاء الغرض
بالكلام من المعبر عنه القضية اخرى ونوع اخر و في رجوع الاستثناء
اليه نقض للعود بان المتكلم قد استوفى غرضه منه ومنها ان يتحد نوعا
ويختلفا اسما وحكما نحو اضرب بني تميم واكرم ربيعة الا الطوال فان
استقلال كل واحد من الكلامين ومباينته للاخر مفيد للاضراب
ومنها ان يختلفا في الاسم فقط من غير اضمار للحكم نحو سلم على بني تميم وسلم على ربيعة
الا الطوال ومنها ان يختلفا حكما فقط من غير اضمار للاسم والحكمان لا يشتركان
في غرض من الاغراض نحو سلم على بني تميم واستاجر بني تميم الا الطوال قال ابو الحسين
الاشبه في هاتين الصورتين رجوع الاستثناء الى ما يليه وان لم يكن في الظهور كالذي
تقدم وذلك لعدول المتكلم عن الكلام الاول دلالة على استيفاء غرضه
منه واما ما لا يكون الكلام الثاني فيه اضرابا عن الاول فيجيء في مسائل
منها ان يختلفا حكما فقط والحكمان يجمعهما غرض واحد نحو سلم على ربيعة
واكرم ربيعة الا الطوال فان الحكمين يجمعهما الاعظام ومنها ان يختلفا
حكما فيقطع اضمار نحو اكرم ربيعة واستاجرهم الا من قام ومنها ان
يختلفا اسما فيقطع اضمار الحكم نحو اكرم بني تميم وربيعة الا من قام فان الاشتراك
في الغرض والاضمار لابد لا له يدل على استيفاء الغرض من الكلام الاول فيعود
الاستثناء الى الجميع هذا محصل ما ذكره ابو الحسين في المعتمد وحاصله ان الجملتين
اما ان يختلفا في النوع كالخبر والانشاء او الاسم المستثنى منه او في الحكم او في الثلاثة
جميعا او في اثنين منها هذه سبعة اقسام وما لا يختلف منها في الاسم وهو ثلاثة اما
ان يكون الثاني ضميرا لاول او لا وما لا يختلف منها في الحكم وهو ثلاثة ايضا اما ان يكون

الحكم في الثانيه مضمرا او لا فهذا ما يقتضيه كلامه وان كان الظاهر مع
اضمار الحكم انه من عطف المفرد وما يختلف منها في الحكم وهو اربعة اما ان
يشترك حكماهما في غرض كالتعظيم والاهانه او لا تكون الاقسام عشرين حاصله من
تضعيف ثلاثة وثلاثة واربعة سبعة منها موضع ظهور الاضراب وهي ما لم يكن
فيه شيء من الاضمار والاشتراك في الغرض وثلاثة عشر موضع ظهور عدم الاضراب
وهي ما كان فيها شيء من ذلك والامثلة غير خافيه فيكون الاستثناء فيها للعود
للجميع لاضمار الاسم والاشتراك في الاهانه كما صرح به ابو الحسين وعدم رجوعه
الى الجملتين يحتاج الى دليل خارجي كما يأتي ان شاء الله تعالى ولا يخفى عليك ان المراد
بالعود الى الاخيرة حيث كان في الاستثناء بعد جملتين فقط كما في الامثله اما اذا
كانت الجمل اكثر من اثنتين فانه يعود الى الاخيرة او الى الاخيرتين والى اكثر
والتعويل على تبين الاضراب فاذا قيل اضرب بني تميم وسلم على ربيعه واكرم مضر
الا الطوال رجع الاستثناء الى الجملتين الاخيرتين دون الاولى لتبين الاضراب
عنها دون الثانيه وعلى ذلك فقس وهذا القول قد جعل العود الى الاخيرة
موقوفا على تبين الاضراب وظهوره قرينة دالة على اختصاص الاخيرة بالاستثناء
وقد عرفت ان ذلك مما لا نزاع فيه ومع عدم تبينه يتحقق الخلاف فيكون عند الاولين
ظاهرا في الرد الى الجميع واخترنا نحن بمعنى ان اكثر اصحابنا المتاخرين جعله المن
الحنابلة وحمل عليه كلام القدماء وذلك لوجوه الاول قوله لانه كالاستثناء في الحنفية
والشرط لاتحاد المعنى فيهما يعني انه لو لم يعد الاستثناء الى الجميع لم يجب
الشرط والاستثناء بالمشيئة الى الجميع فيجعل للجميع اما الاولى فلاتحاد
المعنى في الاستثناء والشرط وهو كون كل واحد منهما تخصيصا متصلا
لا يستقل بنفسه بل لا وجه لاجله يقال بوجوب رجوع الاستثناء الى ما
يليه الا وهو قائم في الشرط بل قال ابو طالب عليه السلام في المجزي ان الاستثناء
شرط في المعنى لان المستفاد منهما واحد الا ترى انه لا فرق بين قولك اقتلوا
الكفار ان لم يتوبوا او قولك الا من تاب وكذلك لا فرق بين ان يقال اقتلوا الكفار
ان لم يدخلوا في الذمة وان يقال الا اهل الذمة واما الثانيه فلانه لا
خلاف في رجوع الشرط والاستثناء بالمشيئة الى الجميع على ان الاصل اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط والصفة

وعلى ما يجب ان يكون الاستثناء كذلك ما لم يصرف عنه قرينة جريًا على الاصل واثباتًا للاستقراء لا قياسًا في اللغة **قيل** يمكن الفرق بين الشرط والاستثناء بان **الشرط** وان تأخر لفظه **متقدم** معنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء بخلاف الاستثناء **قلنا** نعني تقدمه **على ما يرجع اليه** فلم لا يتعلق الشرط بما يليه ويقدر تقدمه عليه ثم ان هذا الفرق على ما فيه لا يجري على الحال والصفة والظرف وغيرها وهو ظاهر . الثاني قوله **ولانا لعاطف يصير الكلام كالواحد** بيان ذلك ان واو العطف في المختلفات تقوم مقام واو الجمع في الاسماء المتماثلات فكما ان الاستثناء في قولك جاءني الزيدون من ربيعة ومضر الا الطوال يعود الى الجميع وكذلك في اكرم ربيعة واستأجرهم الا الطوال ولا ينقض ذلك بالجملتين المتباينتين لظهور عدم قصد المتكلم فيهما عن الاولى . الثالث قوله **ولاستهجان التكرار** للاستثناء بعد كل جملة فانك اذا قلت اضرب من سرق الا زيدًا ومن زنا الا زيدًا ومن قتل الا زيدًا كان كذلك في غاية الاستهجان ولو لم يعد الى الجميع لكان التكرار عند قصد الرجوع الى الجميع غير مستهجن لتعينه طريقًا لاداء المقصود واجيب بمنع الاستهجان اذ لا عند قرينة الاتصال ولو سلم فانما يستهجن لما فيه من الطول مع امكان الاختصار بالا كذا من الجميع الرابع قوله **ودفعًا للتحكم** وذلك لانه صالح للجميع واستعماله فيه كثير فتخصيصه بالبعض تحكم . واجيب بان العرب ترجح فلا تحكم احتج ابو حنيفة واصحابه بان **قالوا اية القذف لم يرجع الاستثناء فيها الى الجلد اتفاقًا** وتقريرها ان الاستثناء لو وجب رجوعه الى جميع ما تقدمه من الجمل المجموع بينها بحرف العطف لرجع الا الذين تابوا في اية القذف الى الجميع لكنه لم يرجع الى الجميع للاتفاق على عدم سقوط الجلد بالتوبة **قلنا ان سلم فلدليل** يعني لا نسلم انهم اتفقوا على عدم رجوع الاستثناء فيها الى الجمل الثلاث جميعًا لان الاستثناء المستثنى هو الا الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد فيصح صرف الاستثناء الى الكل ولو سلم الاتفاق بناء على ان المستثنى هو الا الذين تابوا خاصة فلا يلزم من ظهوره للجميع العود اليه دائمًا بل قد يصرف عنه لدليل وها هنا كذلك فان الجلد حق الادمي فلا يسقط بالتوبة وانما يسقط

اسقاط المستحق **قيل** في الاحتجاج لهم ثانيًا لو قيل علي **عشرة الا اربعة الا اثنين** كان الاثنين **الاخيرة** وهو الاربعة فيصير استثناء الاثنين من الاربعة فيلزم ثمانية **قلنا** انا لم نعد الى الاول وهي العشرة لانه **متعذر** عوده **الى الجميع** لان المثبت الواحد لا يكون مثبتًا منفيًا فلو عاد الاثنين الى الجميع لكان مثبتًا لاستثنائه من المنفي وهو الاربعة منفيًا لاستثنائه من المثبت وهو العشرة **فتعين الاقرب** ترجيحًا له لاعتبار اللغة للاقرب في غير موضع **ولو تعذر** عوده الى الاخير **فالاول** مثل **عشرة الا اثنين الا اثنين** لاستحالة استثناء الاثنين من الاثنين فيكون الباقي الستة **على انه غير النزاع** يعني ان هذا الوجه مما احتج به الحنفية خارج عن محل النزاع لما عرفت من اشتراط كون الاستثناء بعد جمل معطوف بعضها على بعض وقد اعتذر بعض الحنفية عن هذا بان الرجوع الى الجميع اولى في المفردات كما تقدم وفي غير المتعاطفة ايضًا لان ما يجري على المقيد يجري على المطلق وفيه ان تحقق عوده الى الكل اقوى قرينة صارفة له عن الاولى ولا نزاع فيما قامت فيه القرائن **قيل** في الاحتجاج لهم ثالثًا **لو رد** الكلام **الاول** واطلاقه عن الخبريات **نفعلتم ورفعته** اي الكلام ليرجع البعض لاستثنى **شكوك** فيه والشك لا يقاوم العلم **قلنا** ما قررتم **باطل** فلا نسلم العلم بكل جمل الاول لان تجويز كون الاستثناء من الجميع ينفيه قطعًا

فائدة كان بعض الفضلاء يقول ان عود الاستثناء الى الجميع يلزم منه توارد عوامل على معمول واحد مع انه يؤدي الى ان يكون المستثنى في الاية مجرورًا ومنصوبًا . واجيب بانه من يجعل العامل الجملة بكمالها كما يجعل عشرون في اثنا عشر درهمًا بتقدير انه حذف الا من العشر لا لانه المناقض عليه ولا يخرجون الى الجواب بما قاله بعض المحققين انه راجع الى الجميع ويكون الجملة الاخيرة اولى بالعمل فيه ادخالًا له في باب تنازع العاملين فصاعدًا بالعمل واجمع على ان سيبويه والخليل وابن مالك جوزوا ذلك في نحو جاء بني زيد وابى عمرو العاقلان وقال النيسابوري حقه في الاية عند الاماميين ان يكون منصوبًا لان الاستثناء عنده الى الجميع ولا يمكن ان يكون الاسم مجرورًا عن ابين مختلفين في حالة واحدة ولكنه يجب نصبه نظرًا الى الاخير فتعتبر نصبه نظرًا الى ما قبلها ايضًا وان جاز البدل في غير هذه المادة

مسألة وهو بعض الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس عند اصحابنا والشافعية ولجم الغفير خلافا للحنفية ولو لم يكن كذلك لم يكن لا اله الا الله للتوحيد واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة انه انما يتم التوحيد باثبات الالهية لله تعالى ونفيها عما سواه والمفروض انه انما يفيد النفي دون الاثبات فلو تكلم بها منكر لوجود الصانع لما نافت معتقده ولا تم بها اسلامه واجيب بمنع الملازمة فان المخالف انما يقول بان الاستثناء من الاثبات لا يكون نفيا ولا من النفي اثباتا في النسبة الخارجية لا في النفسية بيان ذلك ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من النفي او من الاثبات دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر ورد بان ذلك مبني على اثبات الكلام النفسي وهو باطل ولو سلم لزمهم تناقض في التعبير في ماخذ الاحكام وهو الانشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية ان الاستثناء يدل على ان للمستثنى حكما مخالفا للصدر فلا يكون زيد في اكرم الناس الا زيدا في حكم المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم الاكرام وهم لا يقولون وايضا نقطع ان قول القائل ما قام الا زيد يدل على ثبوت القيام لزيد ولهذا كان يلحق بانكار الضروريات وايضا اجمع اهل العربية انه من النفي اثبات وذلك مما لا يحتمل التاويل قيل في الاحتجاج لمذهب الحنفية قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة الا بطهور رواه الطبراني في المعجم الكبير والاوسط من حديث عن ابيه من جده مرفوعا فلو كان الاستثناء من النفي يفيد الاثبات للزم ثبوت الصلاة بمجرد الوضوء وانه باطل بالاتفاق قلنا انما ذلك للمبالغة فلا يقع ان يكون الحصر فيه حقيقيا تحقيقيا وانما يكون من الحقيقي الادعائي وذلك لان الوضوء لما كان اشد من كذا جعلت سائر الشروط بمنزلة العدم كانه لا شرط لها غيره وايضا لا يخلو ان يكون المعنى لا صلاة بوضوء فيكون المحذوف ظرفا مستقرا او لا باقية انها بوضوء فيكون لغوا لافتقار الجار والمجرور الى متعلق وذلك المتعلق هو المستثنى وانما المستثنى منه على الاول مذكور وهو النكرة المنفية وعلى الثاني محذوف وهو نوع من الوجوه والا

ممنوع وحينئذ لا نسلم ان قولنا لا صلاة الا بوضوء يقتضي صحة كل صلاة ملصقة بالوضوء بل لا يقتضي الا صحة صلاة بوضوء في الجملة وكذا في الثاني لا يقتضي الا ثبوت الصلوة عند الاقتران بالوضوء في الجملة وذلك عند اجتماع الشرائط ومما يقال من انا اذا قلنا بصحة الصلوة الملصقة بالوضوء لزم عموم الحكم في كل صلوة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة مثل لا اجالس الا رجلا عالما ولدلالة الكلام على ان علة الصحة هي الوصف المذكور فضعيف لان الاول ممنوع فان القول به مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فان من حلف لاكرمن رجلا عالما انما يبر باكرام رجل واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر لان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فيه العموم الاستغراق والثاني يختص بما اذا كان الوصف مستقلا لما لتعليله ولم يعارضه قاطع وقد استدل للحنفية بقوله عز وجل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه لو اقتضى الاثبات لزم ان يكلف كل نفس بجميع وسعها لان وسعها جنس مضاف فكان عاما فيقتضي التقدير لا يكلف الله نفسا بشيء الا بكل ما تسعه فانها تكلفه وليس كذلك وليس شيء لان العموم منتف بالاجماع واصل الاثبات باق في الباقي واعلم ان المشهور من كلام علماء الحنفية ان الاستثناء من الاثبات نفي متفق عليه وانما الخلاف في العكس والمذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من النفي اثباتا وانما هو تكلم بالباقي بعد الاستثناء ومعناه انه اخرج الاستثناء وحكم على الباقي ولا حكم في الكلام على المستثنى ففي مثل علي عشرة الا ثلاثة انما لم يثبت الثلاثة بحكم البراءة الاصلية لا بدلالة الكلام وفي مثل ليس علي الا سبعة انما يثبت السبعة بحسب العرف وطريق الاشارة لا بحسب دلالة الكلام وكلمة التوحيد يحصل بها الايمان من المشرك ومن القائل بنفي الصانع بحسب عرف الشارع ويأولون كلام اهل العربية انه من الاثبات نفي بانه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم من باب اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وفي هذه التاويلات من التعسف ما لا يخفى انه ان احتمل اجماع اهل العربية على كونه من الاثبات نفيا ما ذكروه من التاويل فيحتمل ايضا هذا التاويل ما اجمعوا عليه من كونه من النفي اثباتا ن ن

مسئلة في حكم تعدد الاستثناء فنقول

اذا قال مثلا جاء المكيون الا قريشا الا هاشما الا عقيلا وعلى عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا فحكمه اي المستثنى منه ان امكن وكانت غير متعاطفة كما مثلناه وهذا مذهب البصريين والكسائي وقال بعض النحاة لتعود المستثنيات كلها الى المذكور اولا ان لم تستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق وبه اجاب ابو يوسف حين سأله الكسائي فيمن قال له علي مائة الا عشرة الا اثنين فقال يلزمه ثمانية وثمانون وقال بعضهم باحتمال الامرين معا في الاقرار بالنفي والمعنى المجمل و على المختار كل وتر من المستثنيات والوتر المستثنى الاول والثالث والخامس وعلى هذا منفي خارج وكل شفع منها وهو الثاني والرابع والسادس ونحوها مثبت داخل حيث كان الاستثناء من المثبت كما مثلناه فيكون قد جاءك المكيون غير قريش مع جميع بني هاشم الا عقيلا ويلزمك بالاقرار سبعة لانك اخرجت خمسة من العشرة بقي خمسة وادخلت معها ثلاثة صارت ثمانية ثم اخرجت منها واحدا فيكون الباقي سبعة و هو بالعكس اذا كان منفيا اي من غير الموجب فكل وتر مثبت داخل وكل شفع منفي خارج فاذا قلت ما جاءني المكيون الا قريشا الا هاشما الا عقيلا فقد جاءك من المكيين جميع قريش مع عقيل الا هاشما واذا قلت ما له علي عشرة الا خمسة الا ثلاثة الا واحدا لزمك بالاقرار ثلاثة لانك اثبتَّ بالاول خمسة واخرجت من الثلاثة منفي اثنان وضممتهما اليها واحدا فيكون الباقي ثلاثة الا اذا كانت الاستثناءات متعاطفة او لا يمكن من الملفوظ ان يستغرق من الاول وهو المذكور قبلها مع الامكان لرجوع الجميع الى المذكور اولا بان لا يكون مستغرقة له اما المتعاطفة فلان العطف يقتضي التشريك ولما كان الاستثناء الاول راجعا الى المذكور قبله كان ما بعده كذلك لتحصيل فائدة العطف وذلك حيث يكن الارجاع الاستثناءات كلها الى المذكور اولا بان لا يستغرقه والا بطل ما وقع به الاستغراق واما غير المتعاطفة التي لا يمكن فيها ارجاع كل منها الى ما يليه فلانه يجب حمل الكلام على الصحة ما امكن فاذا تعذر من التالي وامكن من المذكور اولا وجب فاذا قلت على عشرة الا اثنين الا ثلاثة كان اللازم خمسة وهذا مذهب الجمهور وقال الفراء هنا ايضا ان الوتر وهو الاثنان

منفي خارج والشفع وهو الثلاثة مثبت داخل فيكون بمعنى عشرة الا اثنين ثمانية وقولك الا ثلاثة ادخال فيزاد على الثمانية فيكون الاقرار باحد عشر وهو في غاية الضعف لان الاستثناء بعد المنفي انما يكون مثبتا اذا كان من ذلك المنفي وقولك الا ثلاثة لا يمكن ان يكون من الاثنين فهما من عشرة كان الاثنين منها او من الثمانية الباقية بعد الاستثناء الاول وكلاهما مثبتان فتكون الثلاثة على التقديرين منفية فيكون الاقرار بخمسة على الوجهين وان لم يمكن ارجاعها جميعا الى المذكور اولا بان تستغرق نحو خمسة الا اثنين الا ثلاثة كان الاستثناء الثاني لغوا عند الفقهاء اما عند غيرهم فاللازم ستة

مسئلة الغاية كاتموا الصيام الى الليل

هذا النوع الثاني من انواع المخصص غير المستقل وصيغة الغاية الى وحتى وقد عرفت انها ما يخرج المذكور فلا بد ان يكون ما بعد صيغتها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية وذلك كما في الاية الكريمة وفي قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان الليل غير محل للصيام ومعطي الجزية خارج عن الامر بقتله واما قوله تعالى وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين ووجوب غسل المرافق والكعبين انما هو لفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فان افادة الغاية لنفي الحكم على ما قبلها من جهة الظاهر كما ذكره ابو الحسين وغيره فجاز ان يدل الدليل على خلاف الظاهر ولان الى ليست هنا للغاية وانما هي بمعنى مع كما قال بعض المفسرين انها كذلك في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم قرينة دالة على ارادة هذا المعنى او لانه لا يتم الواجب الا به فيكون واجبا بالتبعية لا بالاصالة كما ان غسل جزء من الراس يجب تبعا لوجوب غسل الوجه وفي هذه المسئلة اقوال احدها ان ما بعد الصيغة لا يدخل فيما قبلها وهذا مذهب الجمهور وان اختلفوا فالاكثر على انه محكوم على ما بعدها بنقيض حكم ما قبله وقيل على انه مسكوت عنه مبقي على حكم الاصل وسيجيء تحقيق هذا الخلاف ان شاء الله تعالى ثانيها انه داخل مطلقا ثالثها انه داخل ان كان من الجنس نحو بعتك الرمان الى هذه الشجرة والا فلا وهذا محكي عن المبرد ورابعها

سيصل اذا لم يكن ثمه من يمنعك من هذا الحد اذا الى هذا الحد ان

خاستها انه ان اقترن بمن لم يصل والا احتمل الامرين وهذا القول عزاه

الجويني الى مجيبه واكرابن خزيرف عزوه اليه سادسها انه ان تميز عما

قبله بالحس مثل اتموا الصيام الى الليل كان حكمه مخالفا لحكم ما قبله وان لم

يتميز حسا كان داخلا مثل المرافق فانها لا تنفصل عن اليد بمنفصل محسوس

من غير شبهه بما قبله كانه نقصانا للمليل من الصيام وهو اختيار الامام الرازي

وقد يتعدد كل واحد اي من الغايه ومن كل واحد من المغيا وهو

واحد منها

المغيا وقد يتعدد كل واحد منها ايضا اما بالمعية وهي تسعة اقسام

لان المغيا اما ان يكون متحدا نحو اقتلوا اهل الكتاب او متعددا على جهة

الجمع نحو اقتلوا اليهود والنصارى او متعددا على جهة البدل نحو اقتلوا اليهود

او النصارى فهذه ثلاثة اقسام يجي مثلها في الغايه نحو حتى يعطوا الجزيه حتى يذلوا

ويعطوا الجزيه حتى يسلموا او يعطوا الجزيه فاذا ادخل كل واحد من الاقسام

الغايه مع كل واحد من اقسام المغيا حصلت تسعة اقسام والحكم في ذلك واضح

فان مقتضى ما مثلنا وجوب استمرار القتل الطائفه او الطائفتين او لاحديهما

الى ان يحصل الغايه او الغايتان او احديهما

مسئلة الشرط

قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهذا هو الثالث من انواع المخصص

المتصل وهو ما يستلزم عدمه عدم امر مغاير ولا يرد على طرده جزء السبب اما اذا

كان السبب متعددا فلا يحتمل ان يوجد السبب بسبب اخر واما اذا كان متحدا

فلان المراد باستلزام العدم للعدم ان يكون بمجرده هذا مستلزما بالذات لذلك

فتعلم ان جزء السبب المتحد ليس عدمه سببه بمجرد عدمه بل لعدمه وعدم تعدد السبب

وهو اقسام ثلاثه عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوه للعلم فان العقل

هو الذي يحكم بتوقف وجود العلم على وجود الحيوه واما الشرعي فكالطهارة للصلوه

فان شرطية الطهارة للصلوه انما يستفاد من جهة الشرع واما اللغوي فمثل ان

علمتم فيهم خيرا من قوله تعالى فكاتبوهم الايه لان اهل اللغه وضعوا هذا التركيب

ليدل به على ان ما دخلت عليه اداة الشرط هو الشرط والمعلق به هو الجزاء وقياس

الشرط اقتضاه صدر الكلام ليعلم نوعه من اول الامر كالاستفهام والقسم وغيرهما

ففي مثل هذه الايه المتقدم جزاء فكاتبوهم معنى اذ لا يتحصل فيه لا لفظا والا كان

جزمه في مثل اكرمك ان دخلت الدار وقيل انه الخلف فيه واتفق على اطلاق الجزاء

عليه والمراد بالشرط فيما نحن فيه هو اللغوي وهو تعليق امر على امر بان او احدى

اخواتها وهذا يعني اللغوي انما يستعمل في السبب فان دخول الدار في قولك

ان دخلت الدار فانت طالق سبب للطلاق يستلزم وجوده وجود الطلاق

او في شبهه وذلك من حيث ان الشرط يستتبع وجود المشروط وهو

الشرط الذي لم يبق للمشروط امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد

وجدت الاسباب والشروط كلها وانتفت الموانع فيلزم وجود المشروط فاذا قيل

ان طلعت الشمس فالبيت مضيء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها ولما كان

اي ولانه انما يستعمل في السبب او في شرط يشبهه يخرج ما لولاه لدخل لغة

اي بحسب اللغه ودلالة اللفظ وان لم يدخل في الواقع بحكم العقل او الشرع في

نحو اكرم بني تميم ان دخلوا وقفت هنا على اولادي ان كانوا علماء لولا الشرط

لعم وجوب الاكرام الداخلين من بني تميم وغير الداخلين ولعم الوقف العالم

من الاولاد وغير العالم وقد يتعدد كل واحد من الشرط والجزاء او يتعدد

كل واحد منها جمعا او بدلا فهذه تسعة اقسام كما في الغايه نحو ان دخل زيد

الدار او الدار او السوق او الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا او د

او دينارا او درهما والحكم في ذلك ظاهر فانه ان رتب جزاء على شرطين على الجمع

لم يحصل الا عند حصولهما وان كان على البدل حصل عند احدهما وان رتب

جزاآن على شرط حصلا عند حصوله ان كان على الجمع والا حصل احدهما عنده

فعلى هذا اذا قال لزوجتيه ان دخلتما الدار فانتما طالقان فدخلت احداهما

لا تطلق واحده منهما وهو المنقول عند اصحابنا والحنفيه لان مدخول كلمة الشرط

بجميع اجزائه شرط واحد وكل من اجزاء الجزاء الصالح للجزائية جزاء واحد

وهو الموافق لما تقرر في العلوم العقلية من ان تعدد المقدم لا يقتضي تعدد الشرطيه

بخلاف تعدد التالي وللاصل المقرر ان المشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وقيل

ان الداخلة تطلق اذ المراد عرفا طلاق كل واحده بدخولها وان العرف متبع ولكنه

غير مسلم وقيل انهما تطلقان لان الشرط دخولهما بدلا والالفاظ لا دلالة فيه على البدلية

مسئلة الصفة

وهي النوع الرابع من انواع المخصص المتصل

مثل اكرم العلماء الزهاد فان التقييد بالزهد يقتضي تخصيصا بوجوب الاكرام

فيها ولولا التقييد لعم الوجوب السائمة والمعلوفة فكانت الصفة مخرجة لبعض
ما كان داخلا تحت العام والمراد بالصفة ما اشعر بمعنى في الموصوف سواء كان
نعتا او حالا او غيرهما وسواء كان مفردا او جملة او شبهها بحيث لا ذكر في الشارح
شاء ام رغبة عنها **مسئلة بدل البعض** وهو النوع الخامس
من انواع المخصص المتصل مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وهذا النوع ذكره جماعة من العلماء وانكره اخرون بناء على ان المبدل
منه في حكم الطرح فلا يتحقق فيه معنى الاخراج والتخصيص لابد فيه من الاخراج
فيكون المعتبر في الاية ولله الحج على المستطيع وهو بناء على اساس باطل قال الشيرازي
قال زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه
وانما مرادهم ان البدل قائم بنفسه وليس تبيينا للاول كتبيين النعت الذي هو
تمام المنعوت ومعه كالشيء الواحد وفي كلام الرضي في شرح الكافية ما يزيد ما ذكرناه
وضوحا والشرط اذا وقع بعد متعدد فانه للجميع لا الى الاخير بلا خلاف
فان المنقول عن ابي حنيفة المفرقة بين الاستثناء والشرط بجعل الاول للاخير والثاني
للجميع والنقل عن ابي حنيفة مختلف فيما عداه اي فيما عدا الشرط مما لم يبين حكمه من
المخصصات المتصلة وهي الغاية والصفة وبدل البعض نظاهر اطلاق البيضاوي
وغيره ان ابا حنيفة لا يخالف فيها كالشرط وروى بعضهم عنه الخلاف فيها كالاستثناء
بحر اكرم تميما واعط مضرا ان نزلوا بك واكرم العرب والعجم المؤمنين ولا تصل الخا
ولا تصوم حتى تطهر ووقفت على اولادي واولاد اولادي واولاد اولادي ارشدهم **مسائل
المنفصل** لما فرغ من المخصصات المتصلة اخذ في المنفصلة والمخصص المنفصل
هو الذي لا يحتاج في ثبوته الى ذكر العام معه وهو قسمان عقلي وحسي فالعقلي يجيء
مثاله والحسي في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شيء فانه مخصوص
بالحس لانا نشاهد اشياء كثيرة لا تدمير فيها كالتراب والجبال والاكثرون يقسمونه الى
ثلاثة اقسام فيجعلون السمعي قسما مستقلا ولا شك انه داخل في الحسي
مسئلة الجمهور على انه يجوز التخصيص بالعقل وخالف فيه شذوذ
من المتكلمين وذلك لقوله تعالى الله خالق كل شيء فعموم لفظه متناول لكل شيء
فيتناول ذاته لكونه شيئا من الاشياء مع انه ليس خالقا لها لتضاد ضرورة العقل
باستحالة كون القديم سبحانه مخلوقا وهذا الاحتجاج مبني على ان المتكلم يدخل

في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم وعلى ان الشيء يطلق على الله تعالى وفيه
للمتكلمين مذهبان الصحيح اطلاقه عليه كقوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل
الله ولقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه يتناول بعمومه لفظ كل من
هو انسان حقيقة لغة والعقل قاض باخراج الصبي والمجنون لكن لا بالضرورة
بل بالنظر وذلك الدليل الدال على امتناع تكليفهما قيل في الاحتجاج للمخالف
لو كان دليل العقل مخصصا لكان يلزم تأخره والتالي باطل اما الاول فلان
تخصيص الشيء بيان المراد منه والبيان متأخر عن المبين لامتناع البيان ولا مبين
واما الثانية فلان دليل العقل متقدم على الخطاب بالضرورة قلنا
اللازم انما هو تأخره متصفا بالبيان ولا بطلان فيه انما الباطل تأخر ذاته و
ذلك ان يقال قولهم يلزم تأخره ان ارادوا به تأخر ذاته فالاولى ممنوعة وان
ارادوا به تأخر كونه مبينا فالثانية ممنوعة وذلك لان دليل العقل وان كان
متقدما في ذاته على الخطاب لكنه قبل وروده لا يوصف بكونه مبينا وانما يصير
مبينا بعد وروده **مسئلة** اتفقت الائمة الا فرقة لا يعبأ
بهم من الظاهرية على انه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب احتج الجمهور اما من جهة
العقل فلانه يقتضي ان القاطع وهو الخاص لقوة دلالته لا يبطل بالمحتمل وهو
العام لاحتمال التخصيص فيه ولان العمل بالعام يبطل الخاص بالكلية بخلاف
العكس واما من جهة النقل فهو انه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع في كتاب الله تعالى
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما استحالة التالي فلانه
قد ورد فيه كآيتي العدتين عدة الحامل وعدة المطلقة فان قوله تعالى واولات
الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن مخصص لعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلاثة قروء فان قيل لا نسلم ان تخصيص المطلقات بهذه الاية لجواز
ان يكون من السنة قلنا قد قيل انه وقع العلم بان التخصيص انما هو بالاية لا
بدليل اخر فضعه مع ان الاصل عدم الغير قالوا لو خص الكتاب بالكتاب
لخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن كونه مبينا والتالي باطل فكذا المقدم اما
الاولى فلاستحالة ان يكون الشيء الواحد مبينا بتبيينين واما الثانية
فلوروده مخالفة قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم اذ التخصيص
تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم نقيض ما نطق به القرآن وانه

بحاله الجواب ان ما ذكروه من الاحتجاج بقوله تعالى لتبين للناس
معارض بقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء لاقتضائه ان يكون
الكتاب تبيانا للكتاب لكونه شيئا والجواب انه صلى الله عليه وآله وسلم المبين
بالكتاب والسنة لان الكل وقد يجري على لسانه فكان هو المبين تارة بالكتاب
وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا تعارض ويجوز تخصيص الكتاب بالسنة اتفاقا
اتفاقا سواء كانت معلومة بالتواتر او بغيره كما قال ابن الهمام في ان محل الخلاف
في خبر الآحاد اذا لم يجمعوا على العمل به اما اذا اجمعوا عليه فيجوز التخصيص به
بلا خلاف واختلف في السنة الظنية على اقوال فمنها المنع مطلقا وهذا
القول حكاه ابو الخطاب عن بعض الحنابلة ونقله الغزالي في المنخول عن
بعض المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقل عن
طائفة من اهل العراق قالوا ولاجل ذلك شنعوا الحكم بالترجمة بالشاهد واليمين
ومنها الجواز مطلقا وهو اختيار ائمتنا عليهم السلام كما صرح به الامام ابو طالب
والمنصور بالله عبد الله بن حمزة وعليه الجمهور ونقله الآمدي وابن الحاجب عن
الائمة الاربعة لكن الاطلاق مقيد عند الحنفية بالمشهور واما غيره فيجوز
بعد التخصيص بمنفصل عن قطعي لا بعدا لنسخ ومنها انه فصل بالجواز
ان خص بمنفصل عقلي او نقلي متصل او منفصل وهو لعيسى بن ابان واتباعه
وهذا الابتناء على ما تقدم له من ان العام بعد التخصيص لا يكون حجة بل يصير مجملا
لانه اذا اخرج شيء من الباقي بخبر الواحد كان محكوما عليه بغير حكم العام خارجا
عن الآحاد ومنها انه فصل بالجواز بعد التخصيص بمنفصل وظني في
دلالته فقط اخرى قطعي او ظني كالمشهور والا فلا جواز وهذا القول عزاه
الناظرون من الحنفية والشافعية الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وروى ابو طالب عنه
في المجزي موافقة الجمهور لنا اجماع الصحابة والتابعين
على التخصيص للكتاب بالآحاد فمن ذلك قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
يدخل فيه نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها فخص بما رواه الجماعة عن ابي هريرة
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان تنكح المرأة على عمتها او خالتها
وللبخاري مثله عن جابر ومن ذلك آيات المواريث فانها مخصوصة بما جاء في انه
من موانع الارث فمن ذلك ما رواه النسائي والترمذي وابن ماجه والدارقطني

والبيهقي عن ابي هريرة مرفوعا القاتل لا يرث ورواه ابو داود والنسائي
عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا بلفظ لا يرث القاتل شيئا وفي رواية
ليس للقاتل ميراث ومن ذلك حديث لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر متفق
عليه ومن ذلك قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر فانه يقتضي قتل
بوليه والمسلم بالكافر فخصص ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل الوالد بالولد
الوالد بالولد اخرجه ابن ماجه عن عمر بن الخطاب وعن ابن عباس وبقوله صلى الله
عليه وآله وسلم لا يقتل مسلم بكافر رواه احمد والترمذي وابن ماجه عن ابن عمرو
واعترض بانهم ان كانوا اجمعوا فالمخصص هو الاجماع لا خبر الواحد وان لم يجمعوا
فلا دليل اذ الحجة انما كان هو الاجماع والفرض عدمه واجيب بان
اجماعهم لم يكن على تخصيص الآيات بالاخبار والاجماع دليل عليه قيل
في الاحتجاج للمانعين مطلقا رد عمر خبر فاطمة بنت قيس رضي الله عنها عن النبي
انه جعل حديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل
لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود بن يزيد كفا من حصا فحصبه به وقال ويلك
اتحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري
احفظت ام نسيت وزاد الترمذي في رواية وكان عمر يجعل لها السكنى
والنفقة فلم يرد عن احد من الصحابة انكاره فلو كان تخصيص الكتاب بخبر
الواحد جائزا لما رد عمر حديثها المخصص لقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم
من وجدكم باخراج المبتوت طلاقها من عموم المطلقات لان زوجها ابا عمرو
بن حفص بن المغيرة كان قد بت طلاقها ولكان ينكر عليه وقيل ايضا في الاحتجاج
للمانعين تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم ترك المعلوم بالظن لان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني فيلزم ترك القطعي بالظني وايضا يستلزم جواز المعارضة
بين القطعي والظني لانه اذا جاز ترك الاول بالثاني فالاولى ان يتعارضا وايضا
يستلزم جواز النسخ للمعلوم بالمظنون لذلك ولان النسخ ايضا تخصيص في الازمان
واللازم معلوم البطلان قلنا اما الاول فهو رد عمر لخبر فاطمة بنت قيس
فانما هو للتردد منه وجهنا لما امر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولذلك قال
لا ندري احفظت ام نسيت فعلل الرد بالتردد في حفظها ونسيانها لا لكونه خبرا
واجيب على انه يحتمل انه انما رده لكونه ناسخا للآية لتراخيه لا مخصصا
والناسخ لا بد ان يكون في قوة المنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى واما الثاني فلا نسلم

لان العام ظني الدلالة في العمليات لكثرة التخصيص في عمومها فاقليل الا انه
او تركا للظني بالظني و اما الثالث فممنوع الملازمة وحينئذ لا تعارض
بينهما لعدم التنافي وانما جاز ان يكون الاحادي مخصصا للكتاب لانه مبين
المراد من العموم غير رافع لشيء منه ولا معارض و اما الرابع فممنوع الملازمة ايضا
فقال لا يلزم مع الاجماع الفارق بينهما فانه استقر على ان الكتاب لا تنسخه
السنة غير المتواترة نقل الاجماع السيد ابو طالب و ابو عبد الله و ابو الحسين البصري
و القاضي ابو بكر الباقلاني و في المحصول ان الفرق بالاجماع جواب الاصوليين
قاطبة قال ابو طالب و لولاه لكنا نجوز النسخ به كما نجوز التخصيص و لهذا
ذهب الشيخ ابو عبد الله البصري الى ان النسخ كان جائزا في صدر الاسلام ثم رفع
الاجماع من بعد على المنع منه و استدل بقصة اهل قبا و هي انهم تحولوا في حال صلاتهم
الى جهة الكعبة حين وصل اليهم خبر نسخ القبلة و هو من اخبار الاحاد و تاولها
بانهم كانوا قد علموا وقوع النسخ جملة و لم يعلموا تاريخه فعملهم بالاحادي ليس نسخا
للمعلوم بالمظنون و انما هو اثبات لتاريخ النسخ المعلوم و هو بالاحاد جائز قال و هذه
طريقة ابي علي و قد ادعى اليها الرافعي و منهم من فرق بين التخصيص و النسخ بان
النسخ التخصيص اهون لان النسخ يرفع الحكم دونه و لا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف
تاثيره في الاقوى احتج الاخران و هما ابن ابان و الكرخي بان العام ان لم يخص
بمنطقي او بدليل منفصل قطعي في تناوله افراده لم يضعف بالعروض اي بالتعريض
عن المستفاد الى البيان اما اذا خص بمنطقي كما ذهب اليه ابن ابان او بمنفصل كما ذهب اليه
الكرخي صار العام ظنيا بالدلالة بالنسبة الى الاحاد بخلاف ما اذا خص بمتصل فان ذلك
عند الكرخي لا يصير العام مجازا في الباقي كما تقدم فيبقى لانه على قطعيته لانه اذا قطعية
فلا يجوز تخصيص شيء منها بخبر الواحد كما اذا لم يخص بشيء اصلا و الجواب ان فيه
ما تقدم و هو منع كون العام قطعيا في تناوله افراده لاحتماله التخصيص و التقوية
الى اي والجمع بينهما قد ذكرنا كان قد خص بمنطقي و منفصل او لم يخص و يجوز تخصيص
الكتاب بالاجماع اجماعا و السنة ايضا ومن قوله والذين يرمون المحصنات الى قوله
فاجلدوهم ثمانين جلدة فانه عموم الموصول يوجب الثمانين الحر و العبد فخص الاجماع
على تنصيف الجلد في حق العبد كالامة المنصوص عليها بقوله تعالى فعليهن نصف ما
على المحصنات من العذاب وقاس العبد عليها مستند الاجماع و من ذلك قوله تعالى

يا ايها الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فانه يعم
النساء و العبيد و خصصوا بالاجماع و هو يعني التخصيص بالاجماع لبيان ان الاجماع
وقع ما لتراخيه لانه في زمنه صلى الله عليه واله وسلم محال و انما هو لنص مخصص
و هو مستند الاجماع و المخصص في التحقيق هو المستند فان قيل مستند الاجماع
قد يكون قياسا كما هو في التخصيص بالقياس سابقا لكن في قلنا المقال في قياس لم ينعقد
عليه اجماع على ان مانع التخصيص بالقياس يخصص بالاجماع المخصص بكون مستنده
نصا صريحا و هذا المتضمن العمل بخلاف النص يعني ان عمل اهل الاجماع
بخلاف ما هو نص في حكم من غير عموم متضمن لنص ناسخ لذلك النص الدال على الحكم
بخصوصيته لامتناع عمل اهل الاجماع على خلاف النص من غير اطلاع على ناسخ له و لاجل
هذا احتج على ان الاجماع لا يكون ناسخا فانما الناسخ ما يتضمنه و اطلاقهم القول ان
الاجماع يصلح مخصصا و لا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبني على ان النسخ لا يكون الا
بخطاب الشرع و المخصص قد يكون بغيره من العقل و الحس و غيرهما و اما من جهة المعنى
فلا فرق اذ كل من النسخ و التخصيص في الظاهر بالاجماع و في التحقيق بالمتضمن ه

مسئلة و يجوز تخصيص السنة بها اي بالسنة عند الجمهور
و المخالف في ذلك اقل قليل و التفصيل ان السنة العامة اما متواترة او احادية
و المخصصة كذلك فالاحتمالات اربع الاول تخصيص السنة المتواترة بمثلها و قد روي
عن داود الظاهري المنع لتعارضهما الثانية تخصيص المتواترة بالاحاد و الخلاف فيها كالخلاف
في تخصيص الكتاب بالاحاد كما صرح به القاضي ابو بكر في التقريب و الجويني في البرهان
و البيضاوي في المنهاج و غيرهم الثالثة تخصيص الاحاد بالمتواتر و هو قليل الوجود
الرابعة تخصيص الاحاد بالاحاد و هو كثير جدا و انما حكم الجمهور بجوازه في
الاربع المسائل جميعا اما في الاولى فلوجهين الوقوع و لانه لا يبطل القاطع
البين اما الوجه الاول فتقريره ان يقال لو لم يجز تخصيص السنة بالسنة لم يقع
لكنه واقع اما الشرطية فظاهرة و اما الاستثنائية فلان قوله صلى الله
عليه واله وسلم فيما سقت السماء العشر رواه ابو داود و قد تناول الاوسق مخصوص
بقوله صلى الله عليه واله وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة متفق عليه من حديث
ابو سعيد الخدري و هو في السنة اكثر من ان يحصى و اما الوجه الثاني فكما تقدم
قالوا قال تعالى في حق الكتاب تبيانا لكل شيء فلو بينت السنة لما صدق العموم

لاستحالة ان يكون مبيّناً ومبيَّناً والجواب منع تسليم استحالة ان
يكون الشيء مبيِّناً لشيئين اذ قد يمنع استحالة امتناع المبيّنات بناءً على انها معرّفات
لا موثرات ان قوله تعالى تبياناً لكل شيء معارض لتبيين لنا ما في قوله تعالى
وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزّل اليهم الى آخره اي ما سبق وهو
قوله والمحوج له المبين بالكتاب والسنة وقد عرفت تقريره على انه يمكن الجمع بين
الآيتين بان تكون الثانية مخصصة للاولى ويجوز تخصيص السنة متواترة كانت
او آحاداً بالكتاب والاجماع عند الجمهور لئلا يبطل القاطع الى آخره كما تقدم
ولقوله تبياناً لكل شيء وخالف في ذلك شرذمة محتجين بقوله لتبين للناس
تمهيداً لما سبق تقريره وجواباً

مسألة ويجوز التخصيص

بالمفهوم عند معتبره سواء فيه مفهوم الموافقة والمخالفة
وذكروا فيه مثالاً لمفهوم المخالفة فقط وهو قوله مثل الانعام زكوة
في السائمة زكوة لانه الاضعف فاذا صح التخصيص بالاضعف فبالاقوى اولى
ومن امثلة التخصيص بمفهوم الموافقة قوله تعالى فلا تقل لهما اف فان مفهومه
هو ان لا يؤذيهما بحبس ولا غيره مخصص لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم
ليّ الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وابن ماجه
وابن حبان والحاكم والبيهقي من رواية عمرو بن الشريد عن ابيه وقال الحاكم
صحيح الاسناد واللي المطل والمراد يحل عرضه ان يقول غريمه ظلمني وبعقوبته
الحبس ونحوه ولذلك ذهب اصحابنا ونقل عن كثير من الشافعية كالرافعي والبغوي
والنووي ان الوالد لا يحبس في دين ولده ومن امثلة التخصيص بمفهوم المخالفة
قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا بلغ الماء قلتين بقلال هجر لم يحمل الخبث رواه
الاربعة خص بمفهومه قوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء لا ينجسه شيء رواه ابو داود
والترمذي والنسائي عن ابي سعيد الخدري فان منطوق الثاني وهو عدم تنجيس
الماء قليله وكثيره بشيء من النجاسات خصصه مفهوم الاول بالكثير وهو القلتان
فما فوقهما لان له شرط على انه اذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث وهذا بحديث الا
فان حديث القلتين صححه ابو داود مع انه يحتمل ان يراد اذا بلغهما انتقاصاً صغر
عن احتمال الخبث لا بمعنى دفع الخبث فيكون التخصيص بالمنطوق لا بالمفهوم والتحقيق
بالمفهوم عند من يعتبره حجة من التصحيح الجمع بين الدليلين لانه دليل شرعي تعارض

الجمع

مثله فلا يبعد ان لا يطلع احد فقاع اسكان الى العمل بهما ولو كانا مختلفين فرفعاً
كالتخصيص الكتاب والمتواتر بخبر الواحد ويجوز تخصيص العموم بفعله عليه السلام
عند اكثر القائلين بكون فعله حجة وقال الكرخي وابن برهان ومن وافقهما انه لا يجوز
واعلم ان العام اما ان يكون عاماً للامة وللرسول صلى الله عليه وآله وسلم
او عاماً للامة دونه صلى الله عليه وآله وسلم ان كان الثاني ففعله لا يكون تخصيصاً
له عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة ففيه الاقسام والمذاهب
الآتية وان كان الاول كما لو قال الوصال او استقبال القبلة عند قضاء الحاجة
او كشف الفخذ حرام على كل مسلم ثم فعل شيئاً من هذه الاشياء التي حرمها فلا خلاف
في ان فعله يكون مخصصاً للعموم بالنسبة اليه واما بالنسبة الى الامة فلا يخلو
اما ان يجب اتباع الامة له في ذلك الفعل او لا فعلى الثاني يكون مخصصاً له دون
الامة فان وجب الاتباع وهو الاول فاما ان يجب بدليل خاص لذلك الفعل او
بدليل عام فبالخاص كما لو قال اولاً لا يحل لاحد ان يصلي مكشوف الرأس ثم صلى
كذلك فهذا الفعل نسخ لحكم العام المتقدم لارتفاعه عن الكل اما بالنسبة اليه
فظاهر واما بالنسبة الى الامة فلوجوب التأسي بدليل خاص لهذا الفعل وهو
صلوا كما رأيتموني اصلي ولكنه لا يجوز الا بشرطه وهو وجوب تراخيه عن وقت العمل
بالمنسوخ كما سبق وكما سيأتي ان شاء الله تعالى وان وجب الاتباع له صلى الله عليه وآله
وسلم في فعله المخالف حكمه لحكم العموم بالعام اي بالدليل العام لوجوب الاتباع في ذلك
الفعل وغيره مثل خذوا عني مناسككم اي عباداتكم وهو واصل لحديث على الكل
فانه على المختار يكون هذا العام القائل بوجوب المتابعة مخصصاً بالاول
وهو العموم المتقدم ذكره وهو في مثالنا هذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا وصال في
الصوم وذلك للجمع بين العمومين ولو من وجه فانه اولى من ابطال احدهما بالكلية
فانا لو عملنا بدليل اتباع العام وهو خذوا الحديث ببطل قوله لا وصال في الصوم
بالكلية بخلاف العكس وهو ظاهر وذهب قوم الى ان العمل بموافق الفعل اولى من
المخالف للعموم للفعل فكان اقوى واليه الاشارة بقوله قيل الفعل اولى بالعموم
قلنا الكلام في العمومين لا في الفعل والعام المعارض له لان الفعل لا دلالة
له في نفسه على لزوم الحكم في حق الامة وانما يستفاد ذلك من دليل الاتباع والمفروض
ان الاول اخص وهو اعم فان محل الدليل مجموع دليل الاتباع مع الفعل

بمجرد الاتباع وهو ضروع

وهو اخص قلنا لا نسلم ان الفعل لا يدل على التاسي بوجه ما بل التاسي اولى من العام
وجب وان سلم ان له دخلا في الدلالة فلا نسلم ان المجموع اخص غايته المساواة
فانه يستفاد من وصاله صلى الله عليه وآله وسلم مع دليل التاسي العام عموم الجواز كما
يستفاد من قوله الوصال حرام على كل مسلم عموم التحريم وحينئذ ان عمل بالقول
الفعل لم يبطل الفعل وهو ظاهر ولا دليل التاسي بالكلية وان عمل بالفعل للتعارض لزم
لزم الابطال للقول الخالف بالكلية والاعمال اولى من الاهمال و يجوز التخصيص
العام بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم مع تكامل شرائطه فاذا فعل واحد من
المكلفين على خلاف مقتضى العام كان مخصصا له عند الاكثرين خلافا لطائفة
شاذة وشبهتهم ان التقرير لا صيغة له فلا يعارض ما له صيغة وهو العموم وجوابه
ان التقرير وان لم يكن له صيغة لكنه في دلالته على جواز الفعل للفاعل اقوى من
دلالة العموم على نفيه عنه وان كان له صيغة نظرا الى ان تطرق الخطاء الى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابعد من تطرق الخاص بالتخصيص الى العام
لكثرة التخصيص وعلى فرض التساوي يكون التخصيص اولى جمعا بين الادلة
واذا ثبت الجواز في حق ذلك الواحد فان تبين معنى هو العلة للتقرير
الذي يعنا ذكره في ذلك المعنى اما بالقياس واما بقوله حكمي على الواحد حكمي
على الجماعة ان ثبت او بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة حجة الوداع هل بلغت
قالوا نعم قال فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ اوعى من سامع هذا حديث
صحيح متفق عليه والا يتبين معنى موجب للتقرير فالمختار انه لا يتعدى الى غير
الفاعل لتعذر دليل التعدي اما القياس فلعدم الجامع كما هو المفروض واما
الحديث فلانا لو عملنا به لبطل العام بالكلية بخلاف ما لو خصصنا الحديث بالتخصيص
صار اولى جمعا بين الادلة وهذا ما اراد بقوله والا بطل العام ويجوز
التخصيص بالقياس عند ائمتنا عليهم السلام والجمهور ونقل عن الفقهاء الاربعة
والاشعري وابي هاشم في قوله الاخير وابي الحسين والامام الرازي والامدي
ورواه ابو طالب عن الشيخ ابي الحسن الكرخي في تخصيص عمومات الكتاب والسنة
في الاحكام التي نعمل فيها بالقياس وقيل لا يجوز التخصيص بالقياس اصلا
وهو راي الجبائي واليه كان يذهب ابو هاشم اولا ورواه ابو طالب عن بعض
الفقهاء ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين منهم ابن مجاهد

من الشافعية وقيل الوقف وهو مذهب الجويني والباقلاني وقيل يعمل بالاجماع
فيعمل بالارجح من الظن الحاصل بالعام والحاصل بالقياس ان كان ثم تفاوت والا
فالوقف وهو مذهب الغزالي وبه قال الامام يحيى بن حمزة وقيل يجوز التخصيص
بالجلي من القياس لا بالخفي وهو قول جماعة من الشافعية واختلفوا في تفسيرهما
فقيل الجلي قياس العلة والخفي قياس الشبه وقال الاصطخري الجلي ما لو قضى
القاضي بخلافه لنقض قضاؤه والخفي بخلافه وقيل ان الجلي مثل قوله عليه السلام
لا يقضي القاضي وهو غضبان وتعليله بما يشغل العقل عن اتمام الفكر فيتعدى
الى الجائع والحاقن وقيل يجوز التخصيص بالقياس ان كان العام مخصصا
كما سبق في تخصيص الكتاب بالسنة الظنية فابن ابان يجوز اذا خص بقطعي
سواء كان عقليا او نقليا متصلا او منفصلا والكرخي ان صحت الرواية عنه يجوز
اذا خص بمنفصل قطعي في رواية او ظني في اخرى وقول ابن ابان والكرخي مبني
على ان العام المخصص بالمنفصل كما روي عن الكرخي او مطلقا كما روي عن ابن
ابان مجاز او متى صارت مجازا صارت دلالته مظنونة وان كان مقطوع المتن
فيجوز تخصيصه بالقياس واما اذا لم يقبل ذلك فانه حقيقة في العموم فيكون قطعيا في
دلالته فلا يصح تخصيصه بالقياس واعلم ان ابن برهان نقل عن اصحاب ابي حنيفة
ان وجوب مثل كلام ابن ابان واختاره الفناري في فصول البدائع لمذهب اصحابه
الحنفية وقال انه معنى كثير من مشايخهم قلت الا انهم لا يسمون المنفصل مخصصا
ويجوزون تخصيص الكتاب بالخبر المشهور فيجب ان يفارق قولهم قول ابن ابان
وقيل يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص والا فلا
وقيل يجوز ان ثبتت علية العلة بنص او اجماع او كان الاصل المقيس عليه
مخرجا من العموم بنص والا فالقرائن في المعتبر في كل واحد من الوقائع فان ظهر ترجيح
خاص بالقياس عمل به والا فالعموم هو المعمول به وهذا مختار ابن الحاجب قال
البرماوي ولكنه آيل الى اتباع ارجح الظنين فان تساويا فالوقف وهو راي الغزالي
فتامله قال ابن الحاجب محتجا لمختاره لانه اي القياس اذا كان كذلك اي ثبتت
علته بنص او اجماع او كان الاصل مخرجا بالنص كان في المعنى كالنص الخاص
فان التخصيص به جمعا بين الدليلين واما القياس الذي ليس كذلك فلا تخصيص

العموم لعموم الدليل على جواز التخصيص به **وزيف** ما ذكره من انه يعمل بالقياس في بعض الصور دون بعض **بلزوم الابطال لدليل علم اعتباره** بالادلة الآتية في القياس ان شاء الله تعالى وتقديم الاضعف على الاقوى انما لا يجوز عند ابطال الاقوى وههنا ليس كذلك وانما هو اعمال لهما ولا ابطال لشيء منهما ولا نسلم انه يبطل العام في محل التخصيص بالكلية ان لا يبقى معمولا به اصلا لا انه يبقى معمولا به في بعض الصور وهذا **كالاخبار** فانه قد ثبت جواز التخصيص للكتاب به وكذلك المفهوم قد ثبت انه تخصيص منطوق الكتاب والسنة فلو امتنع التخصيص بالقياس لكونه اضعف لامتنع تخصيص الكتاب بالسنة ومنطوق الكتاب والسنة بمفهومهما لكونهما اضعف والسر في ذلك ان التخصيص للبيان لا للابطال فلا يتأتى ما لاضعف **ومن هذا الرد وما سبق يتضح هذه الادلة التي تمسكوا بها ومنها**

من الاحتجاج به اما القائلون بالجواز مطلقا فحجتهم ما ذكر من انه لو لم يجز التخصيص بالقياس للزم الابطال لدليل علم اعتباره واما المانعون مطلقا فحجتهم ما تقدم في تخصيص الكتاب بخبر الواحد من انه يستلزم ترك العلم بالظن وجواز المعارضة والنسخ والجواب الجواب واما الواقفون فقائلون بانها اجتهادية فقد تقدم من ان العام ظني الدلالة واذا كان العام ظنيا والقياس ظنيا تعارضا فيجب التوقف الى الاجتهاد والجواب ان الجمع بين الدليلين اذا امكن واجب كما تقدم واما القائل بجوازه ان كان العام مخصصا بمثل ما تقدم من انه مع التخصيص يضعفه لصيرورته مجازا في اباقي فجاز بالقياس ومثله القائل بجوازه ان كان الاصل مخرجا والجواب ما سبق

مسألة فيما ادخل من المخصصات المنفصلة والمختار انها ليست منها فمنها مذهب الصحابي والمختار انه **لا يجوز بمذهب الصحابي** مطلقا وهو قول ابيتنا والجمهور **وقيل** انه **يجوز** التخصيص به **مطلقا** وهو مذهب الحنفية والحنابلة **وقيل** انه يجوز التخصيص به **ان كان** العامل بخلاف العام **هو الراوي** وعلى ما اعتمد عليه في فصول البدائع وصححه لمذهب الحنفية ومن امثلة المسألة ما روي ان ابن عباس روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه وكان يذهب الى ان المرتدة لا تقتل ومن امثلتها حديث لا يحتكر

الا خاطئ رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن معمر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكان سعيد يحتكر الزيت فقيل له فقال ان معمرا راوي الحديث كان يحتكر فهو خصص تحريم الاحتكار بالاقوات اما ان يكون اصله فعل الراوي فيكون قائلا بجواز التخصيص بمذهبه واما ان يكون لانه استنبط من النص معنى خاصا لاستنباطه فيكون من قبيل التخصيص بالاجتهاد **قلنا** مذهب الصحابي **ليس بحجة** والعموم حجة فلا يجوز تخصيصه بذلك والا كان تركا للدليل لغير دليل وانه غير جائز قالوا مخالفة الصحابي تستلزم دليلا والا لوجب تفسيقه بالمخالفة وهو خلاف الاجماع فيعتبر ذلك الدليل وان لم يكن معروفا بعينه ويخصص به جمعا بين الدليلين **والجواب** ان استلزام **المخالفة** من الصحابي للعام دليلا انما هو **في ظنه** وما ظنه مجتهد دليلا لا يكون دليلا على مجتهد آخر ما لم يعلمه الآخر بعينه مع وجه دلالته **فلا يجوز** ان **يتبع** ذلك المجتهد فيما اعتبره وخصص به لانه تقليد من مجتهد...... ومنها **العادة** والمختار انه **لا يجوز التخصيص بالعادة** وهو مذهب الاكثرين خلافا للحنفية

واعلم ان العادة اما ان تكون جارية باطلاق لفظ على بعض افراد العام الدال عليها لغة بحيث يكون عرفهم اطلاق الطعام على البر مثلا ثم يأتي النهي عن بيع الطعام بالطعام واما ان تكون باستمرار فعل شيء بحيث يستمر منهم تناول البر دون سائر المطعومات ثم يأتي النهي المذكور والقسم الاول لا نزاع في انه يعمل فيه بالعادة لا نفي الحقيقة من تقدم الحقيقة العرفية على اللغوية والثاني محل النزاع فيكون العام منصرفا عند الحنفية الى المعتاد فقط واما عند الجمهور فهو على عمومه فيه وفي غيره غايته ان يتفاوت دلالة العام في المعتاد وغيره كما تتفاوت دلالة ما ورد على سبب خاص في السبب وغيره فتحصل من هذا ان النزاع انما هو في العادة الفعلية دون العادة القولية والقولية هي المراد في الايمان دون الفعلية فمن حلف من اكل اللحم انما لا يحنث بلحم السمك لانه يتبادر من اطلاق اللحم المعتاد ولا ينصرف الى غيره الا بقرينة غلبة فكانت العادة هنا مستتبعة لغلبة الاسم بخلاف من حلف من الخبز في بلد لا يعتاد فيه الا تناول خبز الارز فانه يحنث بغيره وهكذا من حلف من الذرة في بلد لا يعتاد

فيها الاتاوي لا لتعذر الا فانه يجب البيضاء لعدم استتباع العادة لغلبة الاسم
وانا اخبر عدم التخصيص بالعادة لعدم حجيتها فان العادة في التناول
لا تصلح دليلا على نقل اللفظ من العموم الى الخصوص بخلافها في غلبة الاسم وما لا يصلح
دليلا لا يبطل به الدليل قيل في حجة المخالف التخصيص للعام بالعادة الغالبة
كالتخصيص له بالعرف اي كما يخصص لفظ الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة
لما يدب وكما يخصص النقد بالنقد الغالب في البلد بعد كونه في اللغة لكل نقد
قلنا ممنوع فلا نسلم ان التخصيص بالعادة كالتخصيص بالعرف لوجود الفارق
بينهما فان التخصيص بالعرف انما كان لغلبة الاسم في الخاص عرفا بخلاف ما نحن فيه
فان العادة غالبة في تناوله لا في غلبة الاسم عليه اذ المفروض ذلك ولو فرضنا غلبة
الطعام على البر في عرف المخاطبين لا غلب استعمال اسم الطعام به في ذوات الاربع في العرف
العام لاختص الحكم بالبر في قوله حرمت الربو في الطعام لوجوب حمل مخاطبه الشارع
للعرب على ما هو المفهوم من لغتهم بل لو غلب استعمال لفظ الطعام في غير المعتاد لخرج
المعتاد والمساوي عن حكم التقييم واختص التحريم بغير المعتاد سا وله فثبت ان التخصيص
انما هو غلبة الاسم لا غلبة العادة فافترقا قيل في الاحتجاج لهم ثانيا لا يفهم
من غير اشتريت لحما فيما غير المعتاد في البلد فلولم تكن العادة مخصصة لم يفهم المعتاد
بخصوصه لكنه فهم فعلم ان غلبة العادة تستلزم غلبة العبارة قلنا ذلك غير محل
النزاع لان لحما مطلق لا عام والمطلق انما يدل على واحد من الجنس غير معين فان
فهم منه بلزوم العادة تعينه للمعتاد من المطلق الشايع في جنسه قيل في الرد على هذا
الجواب كما يفهم من المطلق في مثل اشتريت لحما اللحم المعتاد الذي هو المعتاد فالعام في مثل
لا تشتر لحما كذلك يعني انه يفهم منه الى من الذي هو المعتاد فهنا اقتضت العادة ما
اطلاقه في العموم كالاطلاق وهو المطلوب قلنا نحن انما جوزنا ان تكون العادة معينة
ولم نجوز ان تكون مقيدة ولا مخصصة وتحقيق ذلك ان الامر اذا تعلق بالمطلق يكون
تعلقه بجزئي مطابق للماهية الكلية لان المطلق ممتنع الوجود في الخارج عقلا كما سبق ذكره
فكان العقل حاكما بانه لم يرد به الا مقيد مخصوص وكانت العادة معينة للتقييد العقلي بخلاف
ما اذا تعلق بالعام فان العقل لا يحكم بان المراد بالعموم الخصوص لامكان وجود العموم في الخارج
فلا تكون العادة مقيدة ولا مخصصة واذا نهى عن المطلق المقيد بالعقل المعين تقييده بالعادة
فانما ورد النهي فيه على مطلق مقيد بالعقل معين المراد بالعادة لا على مطلق مطلق

والنفي اذا ورد على مقيد توجه في الغالب الى القيد ولعلك اذا تدبرت ما سبق
من تحرير محل النزاع عرفت ان هذا الاحتجاج من اصله غير واقع في موضع الخلاف لان
غلبة العادة مما قد استتبعت عليه العبارة ولا نسلم ان استتباعها في موضع يستلزم استتباعها
في كل موضع كما ذكرناه فيمن حلف من الخبز او الذرة فكان غنيا عن هذا التطويل ولكنه
اتبع فيه المختصر المنتهى وشروحه و منها انه لا يجوز موافق العام وهو ان يحكم على
الخاص بما حكم به على العام بشرط ان لا يكون للخاص مفهوم مخالف يقتضي نفي الحكم عن غيره
من افراد العام كما اذا قيل في الغنم زكوة في الغنم السائمة زكوة وانما ترك التقييد بهذا
الشرط اعتمادا على ما سبق وما ياتي من جواب شبهة المخالف وعدم التخصيص بموافق
العام هو قول الجمهور الجم الغفير الا ما يحكى عن ابي ثور من اصحاب الشافعي وقد يمثل من سنة صلى الله عليه
واله وسلم بما رواه مسلم عن ابن عباس اذا دبغ الاهاب فقد طهر وبما جاء في الصحيحين
من حديث ابن عباس ان النبي صلى الله عليه واله وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا استمتعتم
باهابها قالوا يا رسول الله انها ميتة فقال انما حرم من الميتة اكلها وشبه ما رواه مسلم
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه مر بشاة لميمونة ماتت فقال الا اخذوا اهابها فدبغوه
وانتفعوا به فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال رسول الله انما حرم اكلها ووجه التمثيل
ان الحديث الثاني فيه ذكر بعض العام والحكم عليه بمثل حكمه فلا تخصيص عند الاكثر فقال
انما كان الخاص ورد فيه خبر ان خبر فيه وغيره وخبر يخصه فخص ابو ثور
تطهير الدبغ بجلد الماكول لحديث الشاة الميتة شاة مولاة ميمونة ومن امثلته
حديث الطعام بالطعام مثلا بمثل وحديث اخر البر بالبر ووجه ما اختاره الا
انه لا منافاة بين العام والخاص فوجب العمل بهما جميعا لعدم التعارض بينهما
لانهما اذا تعارضا تعذر العمل بهما من كل وجه فيجب المصير الى العمل بهما من وجه
واذا لم يتعارضا لم يتعذر فيجب العمل بهما من كل وجه من غير تخصيص عملا بالمقتضي
السالم عن المعارض قيل في احتجاج المخالف قد ذكرتم ان المفهوم يخصص العموم فيجب
ان يخصص موافق العام بالمفهوم لان المفهوم الخاص نفي الحكم عن سائر صور العام
فوجب ان يخصصه قلنا ما ذكرناه من ان المفهوم مخصص للعموم مخصوص بما اذا
كان الخاص مفهوم معمول به كالشرط والصفة فيكون من باب التخصيص بدليل الخطاب
والمفهوم المعمول به غير مفهوم اللقب لانه غير معتبر كما يجيء ان شاء الله تعالى والحاصل
ان الخلاف في هذه المسئلة الخلاف في مفهوم اللقب في ائمة حجتين به ومن نفاه لم

في

مخصص به و منها انه لا يجوز تخصيص العام بعود ضمير خاص اليه وفاقا للاكثرين
من اصحابنا والشافعية وهو الذي اختاره القاضي عبد الجبار والغزالي والامدي وابن الحاجب
والبيضاوي والقاآني في نقود البدائع للحنفية وقيل انه يشترط ذلك تخصيص العموم
وهو مذهب الكثير من الحنفية وقيل بالوقف وهو مذهب ابي الحسين البصري والجويني
والرازي وابن الملاحمي وغيرهم مثاله كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة
قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن فالضمير في بردهن للرجعيات دون البوائن
فلا يوجب تخصيص الحكم الثابت للرجعيات بل يعم المطلقات لنا ان لفظ المطلقات
وضمير جمع المؤنث لفظان عامان نظرا الى ظاهرهما وتخصيص الاول لا يجوز على ظاهره
من العموم وتخصيص الثاني بعوده الى الكل ما تقدم اذ لا اولوية للعود الى البعض دون البعض
ودفعا لدليل على مخالفة احدهما للظاهر وخروجه عن حقيقته وهو الضمير لتخصيصه
بعض المذكور سابقا واذا كان كذلك فلا يلزم من تخصيص احدهما تخصيص الآخر
اذ لا يلزم من مخالفة ظاهر مخالفة ظاهر آخر بل الواجب ان يجري على ظاهره الى
ان يقوم دليل التخصيص قال المخصصون يلزم من خصوص الضمير مع بقاء عموم
مرجع الضمير مخالفة الضمير لمرجعه وانه باطل و اجيب بان لزوم مخالفة
المرجع معارض بلزوم مخالفة الظاهر وتقرير المعارضة ان بقاء لفظ الاول وهو
المطلقات في الآية يلزم مخالفة ظاهره لانه للعموم واذا تعارضا وجب الترجيح وهو
متحقق هاهنا كما ستبين قال الواقفون ظاهر العموم المتقدم يقتضي الاستغراق وظاهر
الضمير يقتضي الرجوع الى جميع ما تقدم فليس التمسك بظاهر العموم والعدول عن
ظاهر الضمير اولى من التمسك بظاهر الضمير والعدول عن ظاهر العموم فكان التمسك
باحدهما تحكما فوجب التوقف و اجيب بانه لا تحكم لانه ممنوع لان الظاهر اقوى
دلالة من المضمر لتوقف الثاني على الاول من غير عكس واذا كانت دلالته اقوى كان
عدم مخالفته احرى واعلم انه قد يعبر عن هذه المسئلة بما هو اعم من عود الضمير على
بعض ما تناوله العام بان يقال تعقيب العام بما يكون مختصا ببعضه هل يقتضي
تخصيصه ام لا سواء كان الضمير الاسبق او استثناء او حكما كقوله تعالى لا جناح عليكم
ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن الى قوله وقد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون
فان لفظ النساء في اول الآية يشمل الصغيرة والمجنونة والعفو يختص بالكاملات
لا مورهن اذا منه تخصيص بعض افراد العام مثل قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم

النساء فطلقوهن لعدتهن ثم قال تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك
امرا اي رغبة في مراجعتهن ومعلوم ان ذلك يختص ببعض البوائن هكذا
قرر هذه المسئلة ابو الحسين البصري في المعتمد والرازي في المحصول وغيرهما
وجعلوا الخلاف فيها واحدا و منها انه لا يجوز التخصيص بعطف المخصوص
على العام فاذا كان في المعطوف عام مقيد وقد دل دليل على تخصيصه لم يجب
ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا بذلك المخصص وهو اختيار اصحابنا
والشافعية وقالت الحنفية يجب ان يكون العام المذكور في المعطوف عليه مخصصا
كالمعطوف مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
رواه احمد وابو داود والنسائي عن قيس بن عباد قال انطلقت انا والاشتر الى علي
فقلنا هل عهد اليك نبي الله شيئا لم يعهده الى الناس عامة فقال لا الا ما كان في
كتابي هذا فاخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم
يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده
وفي رواية النسائي عن الاشتر انه قال لعلي ان الناس قد تفشغ بهم ما يسمعون
فان كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهد اليك عهدا فحدثنا به فقال ما عهد
الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عهدا لم يعهده الى الناس غير ان في قراب سيفي
صحيفة فاذا فيها المؤمنون تتكافأ دماؤهم يسعى بذمتهم ادناهم لا يقتل مؤمن بكافر
ولا ذو عهد في عهده فاستدل اصحابنا والشافعية بقوله لا يقتل مؤمن بكافر على ان
المسلم لا يقتل بالذمي لان لفظ الكافر وقع منكرا في سياق النفي فعم الذمي وقالت
الحنفية يجب المساواة بين المعطوف والمعطوف عليه فيجب ان يقدر في المعطوف بكافر
كالمعطوف عليه فيكون على التقدير ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر قالوا ومما يقوي
ان المراد عدم قتله بالكافر ان تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان والا لم يكن
للعهد فائدة ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لان الاجماع قائم على قتله
بمثله وبالذمي فوجب ان يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم ايضا هو الحربي تسوية بين
المعطوف والمعطوف عليه قلنا المقدر كالظاهر الملفوظ به فان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده بكافر ثم علمنا بدلالة
ان الاخير مخصوص في الحربي لم يجب ان يكون الاول كذلك وهذا الوجه ذكره القاضي
عبد الجبار في تحرير الجواب وفي المعتمد لابي الحسين ان المعطوف اذا قيد بصفة

لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما به يصير مستقلا الا ترى انه لو قيل
لا يقتلوا اليهود بالحديد ولا النصارى في الاشهر الحرم لم يجب ان يضمر فيه الا القتل
لانه قيد المعطوف بزيادة علمنا انه اريد المخالفة بينهما في كيفية القتل وان شرك
بينهما في صريح القتل **وقيل بالتخصيص تسوية بين المتعاطفين** استنادا الى ما ذهب اليه
الحنفية وما تمسكوا به **والجواب** ان التسوية **لا تجب** بينهما فلا نسلم ان في الحديث
تقديرا لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضافة لان الاضافة
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة فيكون نهيا عن قتل المعاهد ولا نسلم ان
تحريم قتل المعاهد معلوم لا يحتاج الى بيان لانه انما يعلم من جهة الشرع والآفات
ظاهرة العمومات يقتضي جوازه وفائدة قوله في عهده دفع ما عسى ان يتوهم من ان
المعاهد لا يقتل وان خرج من عهده ولو سلم تقديره الكافر في الثاني فلا نسلم استلزام
تخصيصه بالحربي تخصيص الاول فان مقتضى العطف مطلق الاشتراك لا الاشتراك
من كل الوجوه **مسألة** في بناء العام على الخاص اذا وردا ولم يدلي
من الكتاب او من السنة او احدهما من الكتاب والاخر من السنة فاما ان يكون احدهما اعم
من الاخر مطلقا والاخر اخص منه مطلقا واما ان يكون كل منهما اعم من وجه واخص
من وجه اخر وعلى الاول اما ان يعلم تاريخ ورودهما او يجهل فان علم فاما ان يتقارنا
او يتفاوتا فان لا تسع الجمل او لا تسع الجمل وعلى التفاوت اما ان يكون المتأخر هو العام
واما ان يكون هو الخاص اذا عرفت ذلك فنقول **من يبني العام على الخاص مطلقا**
سواء جهل التاريخ او علم تقارنهما او تفاوتهما مع تقدم العام او تأخره وهو قول بعض
الشافعية وتجويز تأخر الخاص مدة تسع العمل على اصل من يقول بجواز تأخر البيان عن
وقت الحاجة والحق امتناعه كما تحقق ان شاء الله تعالى **و الحنفية** انه يبنى العام على الخاص
ان تقارنا بان يتصل احدهما بالاخر لعدم المنافي الحقيقي في القول **او تفاوتا و لم**
لا تسع العمل بالمتقدم **او جهل التاريخ والا فالخاص المتأخر لا العام في الاصح**
يعني انما اذا تفاوتا بمدة تسع العمل بالمتقدم منهما فان كان المتأخر الخاص فهو ناسخ
للعام فيما تناوله وان كان المتأخر هو العام لم يكن ناسخا للخاص المتقدم في الاصح بل يكون
العام المتأخر مخصصا بالخاص المتقدم اما التخصيص مع التقارن ونحوه فهو قول الجمهور
من الائمة وغيرهم واما مع جهل التاريخ فهو قول الامام الناطق بالحق ابي طالب يحيى بن الحسين
والامام يحيى والشيخ الحسن الرصاص قال الامام المنصور بالله وهو رأي اكثر الفقهاء

والمتكلمين وقال البغدادي انه مذهب الشافعي واصحابه والحنابلة وبه قال القاضي
عبد الجبار وابو الحسين وبعض الحنفية واما نسخ الخاص المتأخر المتراخي للعام المتقدم
فيما تناوله فهو قول عامة اصحابنا والمعتزلة وغيرهم ولا يخالف فيه الا من يجوز تأخير
البيان عن وقت الحاجة واما تخصيص العام المتأخر المتراخي بالخاص المتقدم فهو مذهب الامام
عليه السلام صرح به في شرح التجريد والسيد محمد بن ابراهيم والفقيه سليمان بن ناصر وعبد الله
بن زيد من اصحابنا وبه قال الشافعي وابو الحسين والرازي وبعض الظاهرية وذهب
جمهور اصحابنا والحنفية وبعض الشافعية الى ان العام ناسخ للخاص المتقدم **وقيل ان العام**
والخاص **يتعارضان ان جهل** التاريخ فيما تناولاه فيجب فيه الرجوع الى المرجح ان امكن
والا فالتساقط بحكم التعارض والرجوع الى حكم الاصل ان لم يوجد ناقل شرعي واليه ذهب
جمهور اصحابنا والحنفية والقاضيان عبد الجبار والباقلاني **لنا** في ان المقارن ونحوه
لا نسخ فيه **ان التخصيص بيان** والبيان **انما يمتنع تأخيره عن وقت الحاجة** اما الصغرى
فبالاجماع واما الكبرى فلان المقارن متفق عليه والمتراخي بدون ان يتمكن من العمل
مترتب عليه **و لنا** في ان الخاص المتقدم مطلقا مخصص للعام ان **تقدم الخاص قرينة**
دالة على انه لم يرد بالعام جميع ما تناوله وانما اريد به ما لم يتناوله الخاص المعلوم عند
المخاطب **فلا ينتظر تراخي التعميم** لان الخاص انما يتصف بالتخصيص حين يرد العام كما ان العقل
انما يتصف بالتخصيص عند ورود العام فيصير المخصص مقارنا للتعميم وذلك مما لا احتمال
فيه **و لنا** ان الخاص مخصص للعام **مع جهل التاريخ ان التخصيص اغلب** من النسخ
لكثرة التخصيص في الشرعيات ولا شك في ان النسخ اقل وقوعا منه وعلم ذلك بالاستقراء والحمل
على الاعم الاغلب اولى **و** ايضا هو **اهون** من النسخ لانه يرفع ما ظن تناوله وهذا
يرفع حكما قد ثبت ولا شك ان الدفع اهون من الرفع **و ايضا الخاص اقوى** دلالة
من العام لان الخاص اما نص فهو متيقن واما ظاهر فهو اقل احتمالا من العام لان المفروض
انه اقل افرادا والمتيقن والاقل احتمالا اقوى من الظاهر المظنون الاكثر احتمالا
واذا كان اقوى وجب انتفاء التعارض لان الاقوى لا يعارضه الاضعف **و** انما يجب
بناء العام على الخاص مع جهل التاريخ **لان البناء** واجب **على** تقدير **التقارن والنسخ**
التعاقب على تقدير **و** اجيب بيان ذلك انهما اما ان يتقارنا او يتأخر احدهما بمدة لا تسع العمل
بالمتقدم منهما او بمدة تسع العمل فهذه ثلاثة وجوه ولا وجه لتقدير غيرها والبناء يجب على
تقدير التقارن وتقدم العام بمدة لا تسع العمل به وتأخره بمدة لا تسع للعمل بالخاص وتأخره

ستة عشر لذلك وجب القول بنسخ ما تناوله على تقدير تأخر الخاص بعد نسخ العمل
بالعام لا غير ولا شك ان وقوع احد امور اربعة اغلب من وقوع واحد معين
فوجب الحمل على الاغلب لكونه مظنونا واستدل فيما نحن فيه بالاجماع استدل
به ابو الحسين حيث قال ان فقهاء الامصار في هذه الاعصار يخصون اعم
الخبرين باخصهما مع تعذر علمهم [مشطوب] بالتاريخ واما الآ
وهو كون الخاص المتأخر عن وقت الحاجة الى العمل بالعام ناسخا فلامتناع البيان
المتأخر عن وقت الحاجة كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى في فصل البيان احتج
القائلون بالتعارض مع جهل التاريخ بانه يحتمل بطلان الخاص لجواز تأخر العام
وعدم بطلانه لجواز تقديم العام فيجب الوقف الى ان يظهر مرجح قلنا ذلك مبني
على ان العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وقد ابطلناه ولو سلم فاجراء العام على
عمومه يوجب الغاء الخاص واعتبار الخاص لا يوجب الغاء واحد منهما فكان اولى صونا
لكلام الحكيم عن الالغاء احتج القائلون بان العام المتأخر ينسخ حكم
الخاص المتقدم بوجوه منها ما روي عن ابن عباس انه قال كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث
والعام المتأخر احدث فوجب العمل به ومنها انهما لفظان تعارضا وعلم تأخر احدهما
فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصا ومنها ان اللفظ العام يجري
في تناوله للافراد ما دخل تحته مجرى الفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحدا من تلك
الافراد فان قوله اقتلوا المشركين قائم مقام قوله اقتلوا زيدا المشرك وعمرا وبكرا وخالدا
ولو قال ذلك بعد ان قال لا تقتلوا زيدا كان الثاني ناسخا واجيب عن الاول
بانه قول صحابي فلا حجة فيه ولو سلم خص بالمتساويين عموما وخصوصا فانهما المتبادر
حقيقته وعن الثاني بالفرق بالمتقدم من ان الخاص اقوى من العام فوجب تسليطه عليه
وبان عدم تسليط الخاص المتأخر على العام المتقدم يستلزم الغاء الخاص بالكلية بخلاف
عدم تسليط العام المتأخر نظرا الى الفرق وعن الثالث بالفرق بان العام ظاهر
والمتصل نص ولهذا لو كان قوله لا تقتل ان زيدا المشرك متأخرا لقوله اقتلوا المشركين
لخصصه ولو قارنه المتصل لناقضه واعلم انه حيث ما يكون المتأخر ناسخا
للمتقدم يجب ان لا يؤخذ بالمتأخر على الاطلاق وانه يؤخذ به حيث لا يؤدي الى فتح الموانع
بالايجاد كما يجي ان شاء الله تعالى واما على الثاني وهو ان يكون كل من المتعارضين اعم
من وجه واخص من وجه فلتخصيص عموم احدهما بالعموم الآخر باولى من العكس

فيطلب المرجح بينهما كان يتضمن احدهما حكما شرعيا دون الآخر او لشهرة رواية
الاول به او كونه محرما والآخر غير محرم او يكون عمومه مقصودا والآخر عمومه
اتفاقيا او نحو ذلك مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه مع
نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن قتل النساء فان الاول خاص بالمرتدين عام في النساء
والرجال والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فحمل ابن عباس عموم
الثاني منع قتل المرتدات وعمل غيره بالاول فاوجب قتلهن ولما كان المطلق
والعام مشتركين في العموم الا ان عموم الاول شمولي وعموم الآخر بدلي والمقيد بالنسبة
الى المطلق كالخاص بالنسبة الى العام وكان تعارض المطلق والمقيد من باب تعارض
العام والخاص حسن ان نذكر في باب العموم والخصوص ونترجم لها بالفصل فقال

فصل ويلحق بها المطلق والمقيد فالمطلق ما دل على شايع في جنسه

معناه لما دل اي اللفظ الدال والالف واللام بمعنى الجنس وقوله ما دل احتراز
عن الالفاظ المهملة وقوله على شايع في جنسه معناه ان يكون مدلول ذلك اللفظ حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين فيخرج المعارف كلها لما
فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وانت وهذا واما حقيقة نحو الرجل واسامة
واما حصة نحو فعصى فرعون الرسول واما استغراقا نحو ان الانسان لفي خسر والرجال
وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل لانه بما انضم اليه من كل والنفي صار للاستغراق
وهو مناف للشيوع المذكور واما المعهود الذهني مثل اشتر اللحم فانه مطلق لصدق الحد
عليه والمقيد المخرج من شايع بوجه من الوجوه كرقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة
بين الرقبات المؤمنات فقد اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة بين المؤمنة
وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع وقيد بالمؤمنة فكان مطلقا من وجه مقيدا من
وجه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو اللفظ الدال لا على شايع في جنسه فيدخل
فيه المعارف والعمومات كلها وهذا لا يصدق على نحو رقبة مؤمنة لما فيها من الشياع
وهذا المعنى للمقيد ليس باصطلاح شايع فيه وانما الاصطلاح هو الاول اعني اللفظ
المخرج من شايع بوجه من الوجوه واذا عرفت معنى المطلق والمقيد فاعلم
ان التقييد للمطلق كالتخصيص للعام فيما ذكر فيه من متفق عليه ومختلف فيه ومختار
ومزيف فعليك بالنظر والاعتبار ونقل ما هناك الى هذا الموضع

مسئلة وهما

اي المطلق والمقيد اذا وردا في كلام الشارع على اربعة وجوه لانهما اما أن
يتحد حكمهما او لا يتحد وعلى المتقدير اما ان يتحد سببهما او يختلف ان اتحد
سببهما اي السبب الموجب لحكمهما ففي الكلام حذف مضاف و اتحد حكمهما نحو
ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول في موضع اخر فاعتق رقبة مؤمنة فكما لبنا
يعني ان الكلام هنا كالكلام في بناء العام على الخاص ويبنى المطلق على المقيد بشروطه
من المقارنة او المفارقة الى وقت العمل او جهل التاريخ والا فالمقيد المتأخر ناسخ
والخلاف هنا كالخلاف هناك والاحتجاج كالاحتجاج الا ان البيضاوي اثبت في نقل
عن ابي حنيفة في هذا الموضع بناء المطلق على المقيد على اية حال والصحيح خلافه
فان العلامة الفناري صرح في فصول البدائع بان تأخر المقيد نسخ عند الحنفية وقال
ان القول بانه ناسخ اولى من القول بان المخصص المتأخر ناسخ لكونه دافعا لتمام ما به صحة
استعمال المطلق والمخصص انما يرفع بعض الثابت ثم ذكر انهم مع تقديم المقيد يتفقون
في ان المطلق يحمل عليه ويفرقون بين تقديمه وتقديم الخاص بان المطلق المتأخر ساكت
عن منافاة المقيد بخلاف العام المتأخر وينبغي ان يعلم ان ذلك فيما اذا كان الاطلاق والتقييد
في نفس السبب الموجب اما اذا كان فيه مثل أدّوا عن كل حرّ وعبد أدّوا عن كل حرّ وعبد
من المسلمين فعند ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد لجواز ان يكون المطلق سببا والمقيد
سببا اخر والجمع ممكن فلا تعارض فلا يقيد المقيد ثم ان المثال المذكور ليس من باب تقييد
المطلق وانما هو من باب تخصيص العام بمفهوم الصفة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يحتجون
بالمفهوم ومن امثلة المسألة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
اما عندنا فالمثال مما تقدم في تخصيص الكتاب بالسنة الاحادية واما عند الحنفية فلكون
قراءة ابن مسعود مشهورة روى ابراهيم النخعي انه قال اذا كنا نعلم قراءة عبد الله بن مسعود ونحن
صبيان ولهذا لم يحمل بقراءة ابي بن كعب فعدة من ايام اخر متتابعات لانها لم تشتهر ولم تظهر
ظهور قراءة ابن مسعود ولا يذهب عليك انه يشترط في حمل المطلق على المقيد ان لا يكون مقيدا
بقيدين متضادين والا بطل التمسك بهما وحمل المطلق على الراجح ان امكن والا فطا
دعي المطلق على اطلاقه وان اختلفا حكما نحو اكس يتيما واطعم يتيما عالما لم يحمل
المطلق على المقيد اتفاقا وذلك لعدم المنافاة في الجمع بينهما سواء اختلف سببهما نحو تقييد
صيام القتل بالتتابع واطلاق اطعام الظهار او لم يختلف نحو صوم الظهار بما قبل

المسيس واطلاق اطعامه لا اذا استلزم حكم المطلق لاقتضاء امر ما في حكم
ينافيه حكم المقيد الا بعد تقييده بضد قيده نحو اعتق عني رقبة مع لا تملكني رقبة
كافرة فانه يجب تقييد المطلق حينئذ بضد قيد المقيد وهو الايمان ومن الناس من
حكى في مختلف الحكم متحد السبب الخلاف لا في مختلف السبب متحد الحكم وليس بذاك لان
المشهور ما ذكرناه وان اختلفا سببا فقط لا حكما فان حكم المختلفين حكما تقدم بيانه
وذلك كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل والحكم
واحد وهو وجوب الاعتاق والسبب مختلف وهو القتل والظهار واليمين فالمختار انه يحمل
المطلق على المقيد ان اقتضى القياس التقييد بان وجد بينهما علة جامعة فمقتضيه
للالحاق فيكون تقييدا للمطلق بالقياس كتخصيص العام بالقياس ويجيء هنا ما تقدم هناك
من الخلاف وان لم يقتض القياس التقييد بان لا يوجد بينهما علة جامعة فلا يحمل المطلق
على المقيد لعدم الدليل على التقييد فيجب البقاء على ظاهر الاطلاق وهذا مذهب عامة
اصحابنا والجمهور من المتكلمين وهو الاظهر من مذهب الشافعي واصحابه وقيل انه يجب حمل
المطلق على المقيد مطلقا وهو مروي عن الشافعي وبعض اصحابه قالوا لان كلام الله في حكم
الخطاب الواحد فيترتب فيه المطلق على المقيد قال امام الحرمين الجويني وهذا من فنون
الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص
ولبعضها حكم الاستقلال فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بان في كلام
الله تعالى النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى امرا عظيما واطال
في ذلك وقال ابو حنيفة ومتابعوه لا يحمل المطلق على المقيد سواء وجد الجامع ام لم يوجد
لان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيجب اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
فيما نحن فيه اذ لو حمل المطلق على المقيد للزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير
المقيد ويبطل الامر الثاني من غير ضرورة بخلاف ما اذا اتحدت الحادثة كما في صيام ثلاثة
ايام مع قراءة متتابعات فانه لو لم يحمل المطلق على المقيد لبطل حكم المقيد لاقتضائه وجوب
التتابع واقتضاء المطلق جوازه فوجب حمل المقيد بيانا للمطلق قلنا انما يلزم ذلك اذا لم يكن
رجوع الى اتحاد الحكم والسبب لانه يصير بمنزلة نص مقيد للاطلاق ۞

الباب الرابع من المقصد الرابع في المجمل والمبين

المجمل في اللغة المجموع من قولهم اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل في مقابلة المفصل
واطلقوا المجمل بمعنى الجمع ومن معانيه اللغوية الابهام ايضا واجمل الامر بمعنى
ابهمه وفي الاصطلاح ما دلالته غير واضحة فقوله ما كالجنس وانما لم يقل لفظ
ليعم القول والفعل فالاصطلاح عكس الحد بالفعل فانه قد يكون مجملا كقيام النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الركعة الثانية من غير جلوس للتشهد الاوسط لتردده
بين القصد الدال على جواز ترك الجلسة الوسطى وبين السهو الذي لا دلالة له على
الجواز وقوله دلالته يفيد ان له دلالة فخرج المهمل اذ لا دلالة له وقوله غير واضحة
خرج المبين لوضوح دلالته والمجمل قد يكون اجماله في مفرد اما اصالة كالعين
يعني انه يكون في المشترك كالعين المتردد بالاصالة بين المختلفين والقرء المتردد
بين الضدين على رأي القائلين بامتناع تعميم المشترك واما اعلالا كالمختار فانه متردد
بين الفاعل والمفعول بسبب الاعلال وهو قلب الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها
ولولا الاعلال لما كان مشتركا بينهما لوجوب كسر الياء في اسم الفاعل وفتحها في اسم المفعول
ومن هذا القبيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها سواء كان مرفوعا على قراءة ابن كثير
وابي عمرو ويعقوب او مفتوحا على قراءة الباقين وقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد
لاحتماله الفاعل والمفعول فيهما بواسطة الادغام وقد يكون اجماله في التركيب اما في المركب
بجملته نحو قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردد المركب من الصلة والموصول
بين الزوج والولي او في الضمير اذا وقع في كلام مركب وتقدمه امران يصلح لكل واحد
منهما كما يحكى عن ابن صريح انه سئل عن علي وابي بكر ايهما افضل فقال اقربهما اليه من
كانت بنته في بيته فاجمل فيهما او في الصفة اذا وقعت في التركيب وتقدمها امران
يصلح ان يرجع الى كل منهما نحو زيد طبيب ماهر لتردد ماهر بين عوده الى طبيب فيلزم المهارة
في الطب والى زيد فيكون المعنى انه طبيب وانه ماهر او في المجاز اذا وقع في الكلام
وامتنع حمل اللفظ على الحقيقة فيه وكان له مجازات يحتمل كل واحد منها على السواء كما في
حرمت عليكم الميتة ورفع عن امتي الخطأ عند المخالف او في التخصيص بمجهول سواء كان
متصلا مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او منفصلا نحو ان يقول اقتلوا
المشركين ثم يقول لا تقتلوا بعضهم او في غير ذلك فانه قد يكون بسبب تردد اللفظ
بين جمع الاجزاء وجمع الصفات نحو الخمسة زوج وفرد فان المعنى محتمل لصدقه على
تقدير جمع الاجزاء دون جمع الصفات وقد يكون بسبب التقييد بصفة مجهولة مثل قوله

تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد
الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال في غيره كذلك وانما جعل الاجمال في الضمير
وما بعده من الاجمال في التركيب بخلاف ما قبله لان المشترك سواء فيه الاجمال قبل
التركيب وبعده بخلاف الضمير والصفة فان الاجمال فيهما انما كان بسبب تعدد
مرجعهما ولا يتصور ذلك الا مع التركيب وكذا اللفظ ما لم يتعين في التركيب لم يحكم
بتعذر حقيقته وتعدد مجازه **مسألة** هذه المسألة تشتمل على ابحاث عدة
في المجمل وليست منه فمنها انه لا اجمال في نحو حرمت عليكم الميتة مما اضيف
فيه التحليل والتحريم الى الاعيان كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وحرمت عليكم امهاتكم
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم احل الذهب والحرير لاناث امتي وحرم على ذكورها
رواه احمد والنسائي والبيهقي عن ابي موسى وهو مذهب اصحابنا والاكثر من المعتزلة
والشافعية والحنفية وقال الكرخي وابو عبد الله البصري وروي عن ابي حنيفة انه
مجمل ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه وقد سبق في العموم تخريجه وهما حيان اصحابنا والجمهور وقال ابو الحسين وابو عبد الله
البصريان وبعض الحنفية باجماله لنا قوله ليس المقصود الا المفهوم عرفا يعني ان من
استقرأ كلام العرب ومارس الفاظهم واطلع على عرفهم علم ان مرادهم في مثل ذلك اذا
اطلقوه انما هو التحليل والتحريم للفعل المقصود من تلك الاعيان كالاكل في المحبوب المأكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطء في الموطوء وان مرادهم في مثل رفع عن
امتي الخطأ رفع المؤاخذة والعقاب فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان
المفهوم ان لا اؤاخذك به ولا اعاقبك عليه ولا يتبادر الى افهامهم غير ذلك والاصل
في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة ثابتة اما بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال
ولا اجمال على شيء من التقديرين قالوا تحليل الاعيان وتحريمها محال اما اولا فلانها اجسام
والاجسام غير مقدورة لنا واما ثانيا فلانها موجودة وايجاد الموجود محال فثبت ان الامر
والتحليل والتحريم ههنا لافعال لنا فيها وهي كثيرة فلا بد من اضمار واحد منها يكون متعلقا
للتحليل والتحريم واضمار الجميع غير جائز لان الاضمار خلاف الاصل لا يصار اليه الا
لضرورة فوجب ان يقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف فتعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فالدلالة على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال
وهكذا الكلام في رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان اللفظ من حيث اللغة يقتضي رفع

لفظ الخطأ والنسيان وهو محال لوقوعهما من الامة ضرورة فلا بد من اضمار شيء
يكون متعلقا للرفع حذرا من التعطيل ولا سبيل الى اضمار جميع احكامهما لكثرة
المخالفة مع اندفاع الضرورة ببعضها فتعين اضمار البعض الى آخره والجواب
لا نسلم ان ذلك البعض غير متضح بل هو متضح بما سبق من العرف في ارادة المتصور
من مثله ومنها ان لا اجمال في نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا صلاة الا بطهور
وقد تقدم تخريجه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا عمل الا بنية وهو طرف من حديث
اخرجه المؤيد بالله احمد بن الحسين من طريق جعفر بن محمد عن ابيه عن علي عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول الا بعمل ولا قول ولا عمل الا بنية
ولا قول ولا عمل ولا نية الا باصابة السنة وقد روي موقوفا على الحسن البصري
بلفظ لا يصلح قول الا بعمل ولا يصلح قول وعمل الا بنية ولا يصلح قول وعمل ونية الا
بما يوافق السنة وروي موقوفا ايضا عن سعيد بن جبير وقوله صلى الله عليه وآله وسلم
الاعمال بالنيات رواه الحاكم في الاربعين له من طريق مالك واخرجه ابن حبان من وجه
آخر في مواضع من صحيحه كما ذكر في الكتاب بحذف انما وجمع النيات ورواه البخاري
ايضا بحذف انما وافراد النية [illegible] ذكر انما فلم يبق من اصحاب الكتب المعتمدة من لم
يخرجه سوى مالك فانه لم يخرجه في الموطأ مداره على يحيى بن سعيد الانصاري وغير
ذلك مما قصر فيه [illegible] على ابن [illegible] والمعلوم انه يوجد من دونه وهو مذهب الجمهور
خلافا لابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر الباقلاني وبعض الحنفية وفصل
السيد ابو طالب وابو الحسين البصري فقالا انه في مثل لا صلاة الا بطهور لا صلاة
الا بفاتحة الكتاب لا نكاح الا بولي لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل وغيرهما
مما يمكن انتفاء الفعل حتى لم تحصل تلك الصفة غير مجمل وفي مثل الاعمال بالنيات
مما لا يمكن انتفاء الفعل حتى لم تحصل الصفة مجمل قالا لان كلام الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم يجب حمله على معانيه الشرعية فظاهره اذا يقتضي نفي الصلاة الشرعية
مع انتفاء الوضوء مثلا وهو ممكن فوجب حمل الكلام عليه وذلك يقتضي كون الوضوء
شرطا ويقتضي ان يكون استعمال الصلاة في الفاسدة مجازا واما الثاني فمعلوم
انه لا يخرج العامل عن كونه عاملا مع فقد النية فعلمنا ان المراد احكام العمل دون
الاجزاء ولا تخصيص لاحدها فكان مجملا احتج الجمهور بقوله لانه اقرب
الى نفي الذات يعني انه يتعين من بين الاحكام التي يتوجه اليها النفي

الاقرب الى نفي ذات الفعل ظاهرا اذ هو الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم
في عدم الجدوى بخلاف ما لا كمال فيه فكان نفي الصحة اقرب المجازين الى الحقيقة
المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا اجمال وهذا ليس ترجيحا في اللغة وهي لا تثبت
بالترجيح بل حملا على ما هو المتعارف في الاستعمال المجازي لمثل هذا الكلام وذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى هذا اذا لم يثبت في مثله عرف اصلا فان ثبت
عرف شرعي في اطلاق الصلاة والصيام والنكاح ونحوها على الصحيح كان المعنى
لا صلاة صحيحة ولا صيام صحيح ولا عمل صحيح والنفي لما يمكن فلا تقدير فلا اجمال
وان ثبت فيه عرف لغوي وهو ان مثله يقصد منه نفي النافع والجدوى محمولا عليه لا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله تعالى فلا اجمال وذهب القائلون
بعموم المقتضى الى انه لا اجمال فيه لما ثبت عندهم من وجوب تقدير جميع الاحكام
التي يمكن تقديرها وهذا بناء منه على ان العموم خاصة اللفظ وقد صرح به في غير
موضع من كتابه وقيل انه غير مجمل في الشرع اي فيما نقله عرف الشرع الى غير معناه
الاصلي كالصلاة والصيام والنكاح مجمل في غيره كالاعمال ولا عمل لانه يعني
مثل لا صلاة الا بطهور لا صلاة الا بفاتحة الكتاب [illegible] اي في الشرعي لبيان شرط
كالوضوء فانه شرط فيما يسمى صلاة شرعية او شطر اي جزء من الشرعي كفاتحة الكتاب
فانها ممن يمكنه القراءة جزء من الصلاة بخلاف نحو لا عمل الا بنية فان النية ليست
شرطا لما يسمى عملا ولا جزءا منه فان فقدها لا يخرج العمل عن كونه عملا لان
الشرع لم ينقله الى غير معناه الاصلي وهذا مذهب الامام ابي طالب وابي الحسين البصري
واتباعهما الذي اشرنا اليه سابقا والجواب ان ما ذكروه مبني على ان الشرعي ليس
الا الصحيح وهو غير مسلم فان الشرعي هو الصورة المعينة والحال له المخترعة صحيحا ام لا
لانه يقال صلاة صحيحة وصلاة فاسدة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة والاصل
في الاستعمال الحقيقة فالقول لكونه مجازا في غير الصحيح غير صحيح وقيل انه
في هذه الصورة المتقدم ذكرها مجمل للاشتراك يعني انه قد استحال اللفظ على حقيقته
فلا بد من تقدير ما يتوجه النفي اليه كالاجزاء والكمال ولا يجوز اضمار الكل لانه خلاف
الاصل ولا دليل على خصوصية واحد منها فكانت متساوية فثبت الاجمال وهو ممنوع
يعني لا نسلم استواءها في التقدير بل نفي الصحة راجح بما ذكرنا من انه اقرب الى نفي
الذات ومنها انه لا اجمال في نحو وامسحوا برءوسكم من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة

فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين
عند اصحابنا والمالكية والشافعية خلافا للجمهور من الحنفية اما عند اصحابنا
والمالكية والقاضي ابي بكر من الشافعية وابن جني فلانه لظهوره في التعميم
لان الراس حقيقة في الكل والباء اما للالصاق او صلة على التقديرين فالظاهر
التعميم واما الشافعية فمنهم من قال ان الاصل في اللغة ذلك ولكنه قد طرأ
عرف في ان مثله يفيد الصاق المسح اما بكل الراس او ببعضه اي بعض كان وهذا
ما اشار اليه بقوله او يطلق النسخ يعني انه ظاهر اما في الكل ان لم يثبت عرف بخلافه
كما قاله الاولون او في المطلق الصادق على الكل والبعض ان ثبت فيه عرف
كما قاله هؤلاء والجواب ان القول بالعرف دعوى من غير دليل والاحتجاج
في ثبوته بان قول القائل مسحت يدي بالمنديل لا يفيد التعميم مدفوع بانه انما
لا يفيد تعميم اليد بالمسح بالمنديل فهو ممنوع بل يفيد تعميم اقل ما يسمى يدا او ان
لا يفيد تعميم المنديل فغير المتنازع فيه لانه ممسوح به لا ممسوح والمقصود من الاية
مقيد ان ما يتوسل به ونظيره اليد في مسئلتنا ونحن لا نوجب مسح الراس بجميع اجزائها
ومنهم من اعتمد على افادة الباء للتبعيض اذا دخلت على المتعدي وجوابه انه لم
يثبت عن اهل اللغة مجيئها للتبعيض مع انه فيه الترادف مع من والاشتراك مع
الالصاق وكلاهما خلاف الاصل احتج الحنفية بانه متردد بين الجميع والبعض
لانه يحتملها على السواء فكان مجملا وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته في غسل
الوضوء فكان الربع واجبا واجيب بان التردد ممنوع يعني لا نسلم ذلك لما ذكرناه من انه
ان لم يثبت عرف فهو ظاهر في الجميع وان ثبت كان ظاهرا في المطلق من غير تقييد
ببعض ويتحقق في ضمن الاجمال بوجه اخر حاصله انما دخلت الباء عليه لا لارادة التبعيض
عرفا اما الاول فلان المراد منها مبتدأ ما يتوسل به واما غيرها فلان دخول الباء يجعله
شبيها بما اذا عينا بعضا فلما لم يعين تعين الاول استيعابها عادة واكتفينا لا كثر الحاكي بالكل
جما بعرض في هذا التبعيض لا مطلقا للمعقبه ايضا مجملا وقد يجاب بمنع ان دخول
الباء على غير الاله يجعله شبيها بها ثم انه يستلزم ان يكون الباء مجازا في الاية والمجاز
خلاف الاصل مع انه لا قائل به ومنها انه لا اجمال في اية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وفاقا للجمهور وذلك لظهور اليد في الكل
لانها اسم لجملة العضو الى المنكب لصحة بعض اليد على ما دونه قطعا قال السيد الهداية

من الله وجهه واسم اليد يتناول الكف لصحة بعض اليد على ما دونه وتطلق
مع الذراع الى الابط والمنكب وقال القاضي زيد بن حجب البيهقي في الشرح وهذا
العضو يتناوله الاسم الى المناكب ويدل على ذلك ان الصحابة فهموا لما نزلت اية التيمم
فتيمموا الى المناكب كما روي عن عمار ولهذا ذهبت الخوارج الى وجوب قطع اليد من
المنكبين واطلاقها الى الكوع مجاز فلا بد من دليل على ارادته وهو فعله صلى الله عليه
واله وسلم والاجماع وظهورها للقطع في الابانة للشيء عما كان متصلا به لكونه حقيقة فيه
قطعا وذهب بعض من اصحابنا والحنفية الى اجمالها لا لوجه استوا الكل والبعض
في اليد لانها تطلق على ما وصل الى الكوع او الى المرفق او الى المنكب ولا استوا الابانة
والشق في القطع لانه ايضا يطلق عليهما فانه يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده ومنه
قوله تعالى وقطعن ايديهن فجاء الاجمال والجواب انه ممنوع اذ لا يلزم من مجرد
الاطلاق الاجمال وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظاهرا في احدهما واما مع الظهور فلا وقد
بينا ان اليد ظاهرة في العضو الى المنكب والقطع في الابانة وجواب اخر هو انه
قد ثبت كونها حقيقة في العضو الى المنكب والابانة لعدم الخلاف وهما في البعض والشق
دائران بين المجاز والاشتراك والمجاز خير من الاشتراك ولا اجمال الا مع الاشتراك
ومنها ان الاصول لاصحابنا تقتضي انه لا اجمال فيما يطلق لمعنى واحد تارة ولمعنيين
اخرى اطلاقا على السواء للعلم بعموم المشترك فيكون ظاهرا في الجميع وهو ما ارادوا بقوله
لظهوره فيها لا اجمال كما قال البعض لكثرة الفائدة يعني انا نفيد معنيين اكثر فائدة فيما
يفيد معنى واحدا فكان الاكثر اظهر واجيب بان ذلك باطل لانه ترجيح في اللغة
بكثرة الفائدة وطريقها النقل لا الترجيح ولو سلم الجواز فهو معارض بان الاغلب الاطلاق
لمعنى واحد الاغلب والاكثر مما يفيد معنيين وخصوصا في كلام الشارع فكان جعله من الافراد
هو الاظهر فيتساقطان وقيل انه مجمل وهو مذهب الجمهور وبه يقول وهو بتحقيق
الكلام فيه في صدر الكتاب والقاضي عبد الوهاب بن الشيخ تقي الدين السبكي تفصيل
في هذه المسئلة حسن وهو انه ان كان ذلك المعنى الذي يستعمل فيه اللفظ تارة احد
اللذين يستعمل فيهما اللفظ تارة اخرى مثل الدابة يراد به الفرس تارة والفرس
والحمار اخرى ومثل حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اي بان تعقد لنفسها
او باذن وليها فيعقد لها ولا يجبرها وجب العمل به في ذلك المعنى جزما لوجوده
في الاستعمالين وهو مراد قطعا ولهذا قال بعضهم ان لنفسها ابو حنيفة مطلقا

وبعض الثانية الا كانت في مكان لاولي فيه ولا حاكم وان لم يكن ذلك المعنى اجنبيا عما وضع له بحيث يعلم المجمل لا يخرج ولا يخرج بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطي فانه ان حمل على الوطي استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطأ ولا يوطي اي لا يمكن غيره من وطيه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما تشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره فالترجيح الاجمال لتردده بين المعنى والمعنيين ومنها انه لا اجمال فيما له محملان لغوي وشرعي مثاله الطواف بالبيت صلوة اخرجه الترمذي عن طاوس عن ابن عباس والنسائي عن طاوس عن رجل مرفوعا والنسائي من طريق اخرى عن طاوس عن ابن عمر موقوفا فانه يحتمل ان يسمى صلوة لغة وانه كالصلوة في اشتراط الطهارة ومثال اخر الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى والدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا وفي الطبراني مثله فانه يحتمل تسمية الاثنين جماعة لغة وحصول فضيلة الجماعة بالاثنين فمثل هذا اللفظ اذا صدر من الشارع لا يكون مجملا عند الجمهور بل يحمل على المحمل الشرعي لان الشارع معرف للاحكام الشرعية لا الموضوعات اللغوية يعني ان ذلك صار عرفا للشارع لانه بعث له لا لتعريف الموضوعات اللغوية فكان قرينة موضحة للمراد فلا اجمال وقال الغزالي وتبعه الامام يحيى بن حمزة رضوان الله عليه انه مجمل لانه صالح لهما ولم يتضح فائدته لهما لا حدهما لعدم الدليل فرضا والجواب لا نسلم عدم اتضاح افادته لما ذكرناه من ان عرفه تعريف الاحكام دون اللغات غايته عدم الاتضاح بدليل خاص فيه وهو لا يوجب عدم الاتضاح مطلقا ومنها انه لا اجمال فيما له مسمى كذلك يعني لغويا وشرعيا بل هو ظاهر في معناه الشرعي عند الجمهور من غير تفرقة بين النهي وغيره لتعارف الشرع بظهور فيه للقطع بان الاطلاق المستعمل ظاهر في متعارفه فلا يسع تكلم بتلفظه لما تعبد وصح اتضاحه وفي المسئلة اقوال اخر احدها الاجمال مطلقا وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني قال الغزالي ولعل هذا منه تفريع على مذهب من يثبت الاسامي الشرعية والا فهو منكر لها وثانيها الاجمال ان وقع في النهي وهو مذهب الغزالي وثالثها انه لا اجمال فيه مطلقا لكنه يجب حمله في غير النهي الشرعي ويجب حمله فيه اي في النهي للغوي يعني انه ظاهر في الاثبات الشرعي وفي النهي اللغوي وهذا مذهب الآمدي هذه اقوال ... [illegible] ... الجمهور

ثالثه في الاثبات ... [illegible] ... عادوا

عن عائشة قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم فقال هل عندكم من شيء فقلنا لا فقال اني اذا لصائم فان حمل على الشرعي دل على جواز النية نهارا وان حمل على اللغوي لم يدل ومثاله في النهي نهيه عن صوم يوم النحر فان حمل على الشرعي دل على الامساك من غير نية وان حمل على اللغوي لم يدل قالوا جميعا ما كان له مسميان كذلك فهو عند الاول صالح لهما جميعا ولم يتضح في احدهما فكان مجملا وعند الثاني انه استوى الشرعي وعليه لغويا بناء على ان النهي لا يدل على الفساد بل هو محتمل للصحة بدليل صيغة التصريح بها فيكون شرعيا وللفساد كذلك فيكون لغويا فيبقى حينئذ مجملا واما الاثبات فهو واضح فيه للشرعي لما اسلفناه وعند الثالث انه يتعين حمله في النهي على الشرعي بناء على ان النهي يستلزم فساد المنهي عنه ولا تكون المنهي عنه الا لغويا للزوم صحة الشرعي بخلاف ما اذا وقع في الاثبات فانه ظاهر في الشرعي لما تقدم وهنا اما الرد بقوله او فحذف الزوم فحجته وقوله فيبقى مجملا اولا فليس ثمة ما تمسك به الغزالي والآمدي على طريقة اللف والنشر المرتب ورد ما ذكروه بمنع الصحة والاستواء والزوم يعني لا نسلم انه صالح لهما لما تقدم ولا انهما مستويان في النهي او يتعذر الشرعي فيه للزوم صحته لان الشرعي ليس هو الصحيح شرعا بل ما يسميه الشارع به من الهيئات من غير نظر الى صحة او فساد ولا لزم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة ان يكون مجملا بين الصلوة والدعاء لان الشرعي هو ... الى الدعاء وهو باطل للقطع بانه ظاهر في معناه الشرعي والاجماع منعقد على انها غير ممنوعة عن الدعاء

فصل في البيان والمبين

ولما كان البيان بمعنى الدلالة وعبارة عنها والدلالة موقوف على الدليل الموصل الى المطلوب وهو العلم او الظن الحاصل منه لا جرم كان البيان يقال ويطلق تارة على الفعل اي فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر او انفصل وأخرى على الدليل لكونه يحصل به التبيين وثالثة على المدلول لكونه متعلقا للتبيين ولاجل ذلك اختلف في تعريفه فاختارت الحنفية المعنى الاول ووافقهم ابو بكر الصيرفي من الشافعية فقال انه اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز الوضوح وما اورد عليه من ان البيان الابتدائي ومجازية لفظ الحيز في الموضعين مناقشة واهية لان تقتضي اخراج الشيء عرفا تحريرا لا وقوعه بعد ضيق فم الركية وعموم التجوز في الحدود واذا

اشتهر البيان وقال القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي والاكثر من الشافعية
والمعتزلة كابي علي وابي هاشم وابي الحسين البصري وغيرهم انه هو الدليل نظرا
الى المعنى الثاني وقال ابو عبد الله البصري هو العلم عن الدليل نظرا الى الثالث
والمبين خلاف المجمل فهو ما دلالته واضحة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب
فكذلك مقابله المبين قد يقع في مفرد وفي مركب ابتداء يعني غير مسبوق بالاجمال
كالسماء والارض في المفرد والله بكل شيء عليم في المركب اذا قلت ابتداء وقد يقع
في شيء قابل للاجمال وهو ظاهر وقد يقع في الفعل اذا اقترن به ما يدل على الوجه
الذي قصد منه عند الجمهور خلافا لشرذمة ومثله الترك والتقرير كترك التشهد
الاول بعد فعله او تقرير تاركه فانه يكون بيانا لكونه غير واجب وذلك لبيان
الصلاة والحج فانه صلى الله عليه وعلى اله وسلم صح بيانه لحديث الصحيحين صلوا كما رأيتموني
اصلي ولحديث مسلم لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه وفي رواية
النسائي يا ايها الناس خذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد عامي هذا وبالجملة
فبيان الصلاة والحج بالفعل معلوم بالضرورة من دين الاسلام ولان مشاهدة الفعل
ادل كما جاء في الحديث ليس الخبر كالمعاينة رواه احمد في مسنده باسناد صحيح والطبراني
في الاوسط والحاكم في مستدركه عن ابن عباس والطبراني في الاوسط عن انس و
الخطيب في تاريخه عن ابي هريرة وقوله ولا يستلزم التاخر دون القول لانه
اطول زمانا اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما تقريرا لشبهة فبان زمان الفعل اطول
من زمان القول فالبيان به يوجب تاخير البيان مع امكانه بما هو اقضى اليه وهو القول
وذلك غير جائز واما تقرير الجواب فبانا لا نسلم ان زمان الفعل اطول من زمان
القول فان ما في ركعتين من الهيئات لو بين بالقول لاستدعى زمانا اطول مما صلى
فيه الركعتان بكثير ولو سلم فلا نسلم استلزامه التاخير لان التاخير هو ان لا يشرع فيه
عقيب الامكان لا امتداد الفعل كمن قال لغلامه ادخل البصرة وسار عشرة ايام حتى
دخلها فانه لا يعد بذلك موخرا بل مبادرا ممتثلا بالفورية ولو سلم فلا نسلم ان
تاخير البيان مع امكانه بما هو اقضى اليه غير جائز على الاطلاق انما ذلك حيث لا غرض في
التاخير اما مع وجود غرض في التاخير كسلوك اقوى طرق البيانين فيما نحن فيه فلا
مسئلة اذا ورد بعد المجمل قول وفعل يصلح كل واحد
منهما البيان فهما اما متفقان كالوطاف بعد نزول اية الحج طوافا واحدا او امر

بطواف واحد او مختلفان كالو فعل طوافين وامر بواحد وعلى انهما متفقان اما
ان يعلم المتقدم منهما اولا ان علم فالمتقدم البيان لحصوله به فقط لا واحدا او ان
جهل المتقدم منهما فاحدهما هو البيان عند الجمهور وهو الاول في نفس الامر
كالتكبير لحصول المقصود به ونفس كان راجحا او مساويا او مرجوحا وقيل الراجح
لكن مع التساوي فالاوجب ان يتعين غير الراجح للبيان حكما بتقديمه وتاخير الراجح
والى هذا ذهب الامدي وذلك لامتناع التاكيد به اي بالمرجوح لو قدر متاخرا
لان الشيء لا يؤكد بما هو دونه في الدلالة قلنا ما ذكرتم من امتناع التاكيد بالمرجوح
ممنوع فالمؤكد المستقل كالجمل التي يذكر بعضها اثر بعض للتاكيد فان الثانية
وان كانت اضعف من الاولى لو استقلت فانها بانضمامها اليها تفيد هما تاكيدا وتقرر
مضمونها في النفس زيادة تقرير وانما يمتنع ذلك في المفردات نحو جاء القوم كلهم
وهما واما مختلفان مختلف فيهما قيل المتقدم من القول والفعل فهو البيان
لان المجمل اذا اعقبه ما يجوز ان يكون بيانا وجب القضاء بكونه هو البيان وهذا مذهب
ابي الحسين البصري واختاره صاحب المعتمد والبدوي وغيرهما من اصحابنا قالوا
ويكون المتاخر منهما ناسخا لحكم البيان المتقدم ومبينا للمجمل واورد عليه ان نسخ
المبين نسخ للمبين لكونهما كالشيء الواحد لا تحاد فائدتهما فلو ثبت ذلك لزم ان يكون
الثاني ناسخا للمجمل مبينا للمراد منه وهو تناقض وان يكون المجمل مبينا لان النسخ
اذ لا يرد الا على مبين ومجملا لمكان البيان وهو تناقض واجيب بمنع كون نسخ
المبين نسخا للمبين لجواز ان يكون للمجمل اجزاء او اوصاف يبين بعض منها تارة وبعض اخرى
بيان ذلك ان المصلحة قد تكون في اداء الفعل وقتا على وصف وفي ادائه وقتا
اخر على وصف اخر فيكون الثاني ناسخا للوصف الاول وكل واحد منهما مبينا للمجمل
باعتبار ورد بانا نقطع بعدم تعدد البيان ان ليس المراد بالمجمل الا ذلك وانه
كابرا لصفات ملغاة فرفع البيان رفع للمبين ولو سلم فالنسخ خلاف الاصل لا يصار
اليه الا للضرورة ولا ضرورة مع امكان الجمع بان يجعل المبين هو القول كما يجيء هذا كله
ان علم المتقدم من القول والفعل والا فالقول او الراجح يعني ان القائلين بان المتقدم
هو المبين اختلفوا مع جهل المتقدم فقال ابو الحسين البصري والامام المهدي احمد بن يحيى
يحيى عليه السلام في منظومته ان القول هو المبين لان الفعل لا يكون بيانا بنفسه بل لا
بد معه من قول يصاحبه مثل تصلوا او خذوا او قرينة تدل على ذلك بخلاف القول فكان

اولى وقال السيد ابرهيم بن محمد في فصوله وقال الشيخ احمد في جوهرته انه يجب الترجيح
بينهما اذ قد صار لكل واحد منهما من القطعية والاختصاص بالمجمل ما اوجب الترجيح
فلا يحكم لاحدهما بالبيان بمجرده فان استوى الترجيح فالوقف والمختار ان البيان هو القول
سواء علم المتقدم او جهل وفاقا للجمهور الجمع بين الدليلين بان يحمل الفعل على
الندب او الخصوصية بخلاف ما اذا جعل البيان هو الفعل فانه ان علم تقدمه صار
منسوخا بالقول كما تقدم وان جهل المتقدم لزم الغاء القول او نسخه والمصير الى ذلك
مع امكان الجمع بين الدليلين ولو من وجه باطل اذ لا يصار اليه الا للضرورة ولا
يذهب عليك انه يجب ان يكون المتاخر من القول والفعل غير متاخر عن وقت الحاجة
الى البيان لما يجي من امتناع تاخر البيان عن وقت الحاجة والمسئلة مفروضة فيما اذا كان
كل واحد منهما محتملا للبيان ولا ابطال فيما جاء بعد وقت الحاجة بل يصير الناسخ حيث
كان قولا او فعلا فلا واجب الا عند من يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

مسئلة ولا يجوز ان تاخير البيان عن وقت الحاجة

الحاجة من المكلف الى البيان وهو وقت التنجيز وهو قول عامة العلماء الا من
يقول بجواز التكليف بما لا يطاق فانه عندهم جائز غير واقع واختلف في التاخير
اليه اي عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فقيل بالجواز مطلقا يعني سواء كان
الخطاب ظاهرا اريد به خلافه كبيان التخصيص والتقييد والنسخ والاسم الشرعي
او لا كبيان المجمل وسواء كان خبرا او انشاء وهو مذهب الامام يحيى والمرتضى
والجمهور من الحنفية والشافعية واختيار ابن الحاجب وقيل بالمنع مطلقا وهو قول
ابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي من الشافعية وبعض الحنفية والحنابلة والظاهرية
واختاره الامام ابو طالب وقال انه قول ابي هاشم على رواية وقيل بالمنع في غير النسخ واما
بيان النسخ فيجوز تاخيره الى وقت الحاجة وهذا القول محكي عن ابي علي وابي هاشم
والقاضي عبد الجبار ذكره ابو الحسين البصري في معتمده ولم يحك عنهم خلافه ومثله في
شرح العلامة لمختصر المنتهى وقيل بالمنع في غير المجمل وهو الظاهر اذا اريد به
غير ظاهره واما المجمل فيجوز تاخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وهذا
مذهب الشيخ ابي الحسن الكرخي وبعض الحنفية وقيل كذلك في البيان الاجمالي
يعني انه يمنع تاخير البيان الاجمالي لغير المجمل عن وقت الخطاب مثل هذا العام سيخص
وهذا الحكم سينسخ وهذا المطلق سيقيد واما البيان التفصيلي فيجوز تاخيره

وهذا مذهب ابي الحسين البصري وبعض اصحابنا وحاصله ان الخطاب اما ان
يكون له ظاهر او لا ان كان الثاني جاز التاخير مطلقا وان كان الاول جاز تاخير
التفصيلي ان بين الاجمالي وقيل بجواز تاخير بيان الامر والنهي من غير تفرقة بين
الظاهر والمجمل لانهما انشاء فلا يحصل من سماعهما دون البيان اعتقاد جهل بخلاف
الاخبار لان الشارع اذا اخبر بعام اعتقد شموله فيكون خطابه بذلك ايقاعا في الجهل
واذا اخبر بمجمل لم يفهم منه شيئا فكان الخطاب به عبثا وليس كذلك الخطاب بالمجمل
في الامر والنهي لان العزم على الامتثال اذا بين يخرجه عن كونه عبثا واختار هذا البعض
بعض اصحابنا المتاخرين لنا احتج المجيز لتاخير البيان الى وقت الحاجة على الاطلاق
بانه لو لم يجز لم يقع لان الوقوع فرع الجواز لكنه واقع كثيرا فمن ذلك انه تاخر بيان
اية الخمس وهو قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الى قوله ولذي
القربى بان السلب للقاتل في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه
قالوا لانا رواه البخاري ومسلم وما ضيا لها ايضا بان ذوي القربى بنو هاشم
وبنو المطلب على اختلاف الرايين دون بني امية وبني نوفل وهذا عام تاخر عنه بيا
لانه ورد من غير بيان تفصيلي وهو ظاهر ولا اجمالي اذ لو اقترن به لنقل والاصل
عدمه واعترض بان كون السلب للقاتل غير مناف لوجوب الخمس فيه فلا يكون تخصيصا
فلا يكون بيانا واجيب بان ظاهر اللفظ يقتضي ان السلب كله للقاتل وانه لا خمس
كما هو راي البعض وان المفهوم من اسناد فعل الغنيمة الى الغانمين ان الباقي بعد
اخراج الخمس لهم جميعا لا يختص به احد منهم فجعل السلب للقاتل وحده مخالف للظاهر
وان قلنا انه يخمس على ان تمام ما ذكره المعترض لا يضر لان تاخير البيان الثاني كاف في
المطلوب ومنها اي من ذلك بيان الظاهر كما عرفت ومن ذلك قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فان مقتضى الاية عموم القطع للسارقين الممكنين لعموم السرقة للقليل
والكثير فجاءت السنة ببيان القدر الذي يجب فيه القطع وكونه من حرز ومحل القطع
وكونه من اليمين خاصة وهذه البيانات انما جاءت بالتدريج من غير مقارنة اجمالي لانه
لم ينقل والاصل عدمه ومنها ايضا بيان مجملي الصلوة والزكوة فان قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة ظاهر في مطلق الدعاء ولم ترد بالاتفاق ولم يقترن به البيان بل اخر بيان
افعال الصلوة واوقاتها الى ان بين لجبريل ثم بين جبريل بعد ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم
ثم بين صلى الله عليه وآله وسلم بعد ذلك لغيره من المكلفين وكذلك الزكوة فانه ونصابها

وهو تاخير بيان [illegible]

واما لكونه لا يفهم منه سوى ان الواجب وصفته في النقود والمواشي وغيرها من اموال
الزكوة بيّنها النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم شيئاً فشيئاً على التدريج ولانه نزل
قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده في مكة وبيّن الحق بمجمل ثم بيّن الاجزاء وجنس الزكوة
وذلك في المدينة وقلنا ان البيان تأخر عن المبين اذ لم يقل احد ان له المبين
الاصل بل وقوع انفكاك البيان عن المبين معلوم عند الناظر في السير المطلعين على موارد
الاحكام روي عن ابن عباس قال ان اوس بن ثابت الانصاري توفي وترك امرأة يقال
لها ام كجة وثلاث بنات له منها فقاما ابنا عم الميت ووصياه سويد وعرفجة فاخذا ماله
ولم يعطيا امرأته ولا بناته شيئاً وكانوا في الجاهلية لا يورثون النساء ولا الصغير
وان كان ذكراً وانما يورثون الرجال الكبار وكانوا يقولون لا نعطي الا من قاتل
على ظهور الخيل وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة قال فجاءت ام كجة الى رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فقالت يا رسول الله ان اوس بن ثابت مات وترك علي بنات وانا امرأة
وليس عندي ما انفق عليهن وقد ترك ابوهن مالاً حسناً وهو عند سويد وعرفجة ولم
يعطياني ولا بناته من المال شيئاً فدعاهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالا
يا رسول الله ولدها لا يركب فرساً ولا يحمل كلاً ولا ينكأ عدواً فقال رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم انصرفوا حتى انظر ما يحدث الله لي فيهن فانصرفوا فانزل الله للرجال
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية فبعث اليهما لا تفرقا من مال اوس شيئاً فان
الله قد جعل لهن نصيباً ولم يبين حتى يبين فنزلت يوصيكم الله في اولادكم فاعطى ام كجة
الثمن والبنات الثلثين والباقي لابني العم ومن الادلة على جواز تراخي البيان قوله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه لان ثم للتراخي احتج المانع لتأخير البيان الى وقت
الحاجة انه يستلزم العبث والجهل والتلبيس والفائدة بيان ذلك ان الخطاب بالمجمل من
دون بيان خطاب بما لا يستفاد منه شيء اصلاً وما هو كذلك ظاهر في كونه عبثاً وان
الخطاب بالعام مثلاً يستفاد منه شموله فلو اريد به بعض ما شمله دون البعض الاخر من غير
بيان للمراد لكان تلبيساً لاعتقاد المخاطب شموله وهو غير شامل وذلك قبيح لا يجوز والجواب
بمنع القبح فان الاجمال كثيراً ما تقتضيه اغراض صحيحة ولذلك وجه المفسرون تقديم
الاجمال في قصة ام كجة وتأخيراً لتفصيل بان الفطام على المألوف شديد والتدريج
في ذلك الامور من داب الحكيم وبمنع التلبيس فان العلم بجواز تأخير التخصيص العموم
الى وقت العمل يمنع من الاقدام على اعتقاد استغراق العام عند سماعه بل الشك يمنع
من ذلك فكيف اذا ظن وروده المخصص من بعد لامارة وهي كثرة العمومات وهذا

من باب فعلل

قال بعض العلماء ان وجود عام باق على عمومه عزيز في الاحكام واختلف
القائلون بجواز تأخير البيان الى وقت الحاجة في جواز تأخير بعض البيانات دون البعض
وبحيث عنه بتدريج البيان فمنهم من ذهب الى المنع من ذلك قائلاً ان
تخصيص بعض العام يوهم وجوب الاستعمال في جميع ما بقي بعد الاخراج
وايجابه او لابانة لا ابهام مع نصب ما يدل على جواز التأخير غايته انه مع
مع من لا يلتفت الى الدليل ولا قبح في ذلك كما لا قبح في الخطاب بما يوهم من
التجسيم ونحوه ~~عند الاستعمال ونحوه~~ عند من لا يستعمل الدليل العقلي
مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم وثانياً
بان الاقتصار على الخطاب العام دون كثير من المخصصات مع كونه ظاهراً
في العموم بلفظه اذا لم يوهم المنع من التخصيص فاخراج بعض ما يتناوله
بلفظ لا دلالة له على اثبات غير ذلك البعض ومفهومه ليس بحجة او ليس
في الدلالة كالنطق اولى ان لا يكون موهماً لمنع التخصيص ومنهم من ذهب
الى انه على تقدير الجواز لتأخير البيان الى وقت الحاجة يجوز تدريج
البيان قبل وهو مذهب المحققين محتجين بانه لو لم يجز لم يقع لكنه واقع
اما الشرطية فظاهر واما الاستثنائية فلان قوله تعالى اقتلوا المشركين
اخرج منه اهل الذمة اولاً ثم العبيد ثانياً ثم المرأة ثالثاً وكذلك آية
الميراث اخرج منها القاتل ثم الكافر بالتدريج وكذلك آية السرقة
خصصت بنصاب السرقة اولاً وبالحرز ثانياً وبعدم الشبهة ثالثاً الى غير ذلك
واختلفوا ايضاً في جواز تأخير النبي التبليغ الى وقت الحاجة فاما القائلون
بجواز تأخير البيان فيجوزونه بالاولى اذ لا يلزم شيء مما كان يلزم في تأخير
البيان من المفاسد واما القائلون بالمنع فمختلفون فيه والمختار عند
اصحابنا والجمهور جوازه ومعتمدهم القطع بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال
ولو صرح به لم يمتنع ولعله اوجب عليه لمصلحة في التأخير احتج المانع
بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للوجوب ويجب
ان يكون قوله تعالى بلغ للفور والا لم يفد فائدة جديدة لان وجوب التبليغ
في الجملة ضروري يقضي به العقل والجواب انا لا نسلم ان الامر بلغ للفور
وما ذكرتم من عدم افادة الفائدة ضعيف لحصولها في تقوية ما علم بالعقل

بالاطلاق ولو سلم فقوله تعالى بلغ ما انزل اليك ظاهر في تبليغ لفظ القرآن
لا في كل الاحكام وههنا خلاف في انه هل يشترط ان يكون البيان
اقوى من المبين او مساويا اولا فالجمهور على انه لا يشترط وذهب
الكرخي الى وجوب المساواة واخرون الى اشتراط كونه اقوى وابن الحاجب
الى اشتراط كون بيان الظاهر اقوى دون بيان المجمل وينبغي ان يحفظ في تحقيق
الذي وقع فيه النزاع في كلام ابي الحسين في المعتمد والرازي في المحصول
تصريح بمحل النزاع قال ابو الحسين قال الشيخ ابو الحسن الكرخي ان المبين اذا
كان لفظا معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم يقبل ولهذا لم يقبل خبر
الاوساق مع قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما سقت السماء العشر والصحيح
انه يجوز ان يكون البيان والمبين دليلين معلومين وان يكونا امارتين وان
يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال
الرازي قال الكرخي المبين اذا كان معلوما وجب كون بيانه مثله والا لم
يقبل والحق انه يجوز ان يكون البيان والمبين معلومين وان يكونا مظنونين
وان يكون المبين معلوما وبيانه مظنونا كما جاز تخصيص القرآن بخبر الواحد
والقياس هذا كلام الامامين وبه يتبين محل النزاع وان تعجب
البرماوي من ابن الحاجب حيث جرى في المخصصات على تخصيص الاقوى
بالاضعف في غالب المسائل واشتراطه هنا كون بيان الظاهر اقوى غير مستغرب
لانه ان اراد القوة القوة في الدلالة من غير نظر الى الطريق فلا معنى للاشتراط
لان الخاص من حيث هو خاص اقوى في الدلالة على محل الخصوص من العام
من حيث هو عام وهكذا الكلام في المقيد والمطلق وان اراد بها القوة في
الطريق ناقض كلامه

الباب الخامس من المقصد الرابع من مقاصد الكتاب

في مفهومات الخطاب اي ما يفهمه السامع من الخطاب سواء
كان مفهوما بالمعنى المصطلح او منطوقا وهو قسمان منطوق ومفهوم
اما المنطوق فهو ما افاده اللفظ من احوال مذكور فقوله ما افاده
اللفظ يشترك فيه القسمان لان المفهوم مستفاد من اللفظ قطعا وبيانه
بقوله من احوال مذكور لاخراج المفهوم لان افادة اللفظ فيه لاحوال لغير
مذكور فيه والمراد بالاحوال الاحكام الشرعية التكليفية والوضعية

والايجاب والسلب والمقدمات العقلية والعادية وغيرها فان ذكرت
الحال في اللفظ كما ذكرنا حيث ما فيه بان يجيء في الكلام ما يفيدها بنفسه
صريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانه دل فيهما على حال مذكور للصلوة والقطع وهو وجوب
صلوة الظهر وعلية السرقة للقطع والا يكن الحال المستفاد من اللفظ مذكورة
فيه فغير اي غير الصريح وهو المدلول عليه بالالتزام وهو ينقسم الى دلالة
اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم اولا والاول
بحكم الاستقراء قسمان احدهما ان يتوقف الصدق والصحة العقلية او الشرعية
عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن امتي الخطأ والنسيان
اذ لولا تقدير المؤاخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا واما الصحة
العقلية فنحو واسأل القرية اذ لو لم يقدر اهل لم يصح عقلا لان سؤال
الجماد غير معقول واما الصحة الشرعية فكقولك اعتق عبدك عني على الف
لاستدعائه تقدير التمليك لان عتقه عنه بدون تمليكه لا يصح شرعا
وثانيهما ان يقترن الملفوظ الذي هو مقصود المتكلم بوصف لو لم يكن
ذلك الوصف لتعليل ذلك المقصود كان اقترانه بعيدا فيفهم منه التعليل و
يدل عليه وان لم يصرح به ويسمى تنبيها وايماء وسيأتي في القياس مثاله ان
شاء الله تعالى والثاني وهو الذي لم يكن مقصودا للمتكلم يسمى دلالة اشارة
مثل ما روي تمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي اي نصف دهرها فيدل
على ان مدة الحيض قد تكون مساوية لمدة الطهر ولا شك ان بيان ذلك غير مقصود
لكنه لزم من حيث انه قصد به المبالغة في نقصان دينهن والمبالغة تقتضي ذكر
اكثر ما يتعلق به الغرض فلو كان زمان ذلك وهو مدة الحيض اكثر من زمان
فعل الصلوة وهو مدة الطهر لذكر ومثل قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون
شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ولا
شك انه ليس مقصودا في الآيتين بل المقصود في الاولى بيان حق الوالدة وما نالها
من التعب والمشقة في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر الفصال ولكن
لزم منه ذلك كما ترى ومثل قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله
لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر

فانه يعلم منه جواز اصباح الصائم جنبا وعدم افساده للصوم ولا شك انه لم
يقصد ذلك في الآية ومثل قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من
ديارهم واموالهم فانه يدل على ان الكفار يملكون اموال المسلمين بالاستيلاء
مع انها سيقت لبيان استحقاقهم من الغنيمة لان الله تعالى سماهم فقراء مع اضافة
الاموال اليهم والفقير من لا مال له لا من لا يصل اليه المال وان كان ملكا
له فلو كانت باقية على ملكهم لزم المجاز وهو خلاف الاصل لا يقال
الاضافة تقتضي الملك فيتعارضان فتبطل الاشارة لانه يقال قد تقرر عند علماء
العربية ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة بين المضاف والمضاف اليه فلا نسلم
اقتضاءها الملك وكل واحد من الاحوال التي دل عليها بالاقتضاء او الايماء
او الاشارة حال للمذكور ولكنها غير مذكورة في العبارة وانما هي مدلول عليها
بالالتزام فخرجت من المنطوق الصريح الى غير الصريح وفارقت المفهوم لانه لا يكون
حالا للمذكور وانما يكون حالا لغير المذكور كتحريم الضرب فانه التحريم حال
للضرب وهو غير مذكور وانما المذكور التأفيف وكعدم وجوب الزكاة في المعلوفة
فانه حال للمعلوفة وهي غير مذكورة وانما المذكور السائمة في حديث في الغنم السائمة زكاة
بيان ذلك فيما ذكرنا من الامثلة ان الواحد والاهل والتمليك والجلية ومساواة
مدة الحيض لمدة الطهر في بعض النساء واقل مدة الحمل وجواز الاصباح
جنبا وملك الكفار لما استولوا عليه من اموال المسلمين احوال غير مذكورة
للمذكورات هي الخطأ والنسيان والقرية والعبد والمخلوق وبعض النساء
والحمل والصائم والفقراء المهاجرون فلا اشتباه بين غير الصريح من المنطوق
وبين المفهوم كما توهم وقوله **وايضا** اشارة الى ان للمنطوق تقسيما آخر وهو ان
المنطوق **ان افاد معنى لا يحتمل غيره فنص** هذا معناه الاصطلاحي فهو
مقابل الظاهر وقد يطلق في مقابلة الاجماع والقياس فهو الدليل من الكتاب والسنة
سواء كان ظاهرا او نصا بالمعنى الاول ومنه ما سيأتي في القياس من اشتراط
ان لا يكون حكم الفرع منصوصا وتقسيم مسالك العلة الى الاجماع والنص والاستنباط
وقد يطلق في كتب الفروع على ما يقابل التخريج فيراد به قول صاحب المذهب اعم
من ان يكون نصا لا احتمال فيه وان يكون ظاهرا واما في اللغة فهو الرفع ومنه
نص الحديث اذا رفعه الى قائله **وان احتمل** غيره فاما ان يتساويا في

الاستفادة منهما من اللفظ او لا **فان تساويا فمجمل** وقد تقدم **وان لا** يتساويا في
الاستفادة فاحد المعنيين راجح والآخر مرجوح **فان حمل** اللفظ **على** المعنى المر
جوح **لقرينة** من القرائن العقلية او النقلية **راجحا** عند الناظر سواء كانت مرجحة
له في نفس الامر كما في الدليل الصحيح او غير مرجحة كما في الفاسد **فمؤول** اي فيسمى
المحمول مؤولا في الاصطلاح واما في اللغة فهو اسم مفعول من آل يؤول
وامثلته تأتي **وان حمل على الراجح فظاهر** فالظاهر في الاصطلاح
هو اللفظ السابق الى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح لم يحمل عليه
وفي اللغة بمعنى الواضح يقال ظهر الشيء ظهورا اذا وضح بعد خفائه
ومنه قيل ظهر لي رأي اذا علمت ما لم تكن علمته وظهر الحمل اذا تبين ويقال
ظهرت عليه اطلعت وظهرت على الحائط علوته ومنه ظهر على عدوه اذا غلبه
ثم ان دلالة الظاهر على المعنى المصطلح قد تكون بالوضع الاصلي كالاسد للحيوان
المفترس وقد تكون بعرف الاستعمال كالغائط للخارج المستقذر اذ
غلب فيه بعد ان كان في الاصل للمكان المطمئن وقد يكون بعرف الشرع
كالصلاة لذات الاذكار والاركان بعد ان كان في الاصل للدعاء وفي
الكلام فيما اذا اقترن اللفظ بقرينة يكون بها ظاهرا في المعنى المجازي
منه في المعنى الحقيقي وكلام الآمدي وغيره مصرح بانه من قسم المؤول لا
من قسم الظاهر وهذا هو الظاهر من عبارة هذا الكتاب وكلام ابن الحاجب
في مختصره محتمل وجعل سعد الدين التفتازاني دخول المجاز في قسم الظاهر
اقرب الاحتمالين من كلامه **والمؤول** اقسام فمنها قسم **قريب** تأويله **يكفيه**
في الترجيح **ادنى مرجح** ومنها قسم **بعيد يحتاج** في قربه وقبوله الى المرجح
الاقوى ومنها قسم متوسط **بينهما** فيحتاج الى مرجح متوسط بين المرجحين **و** منها
قسم **متعذر** لا يحتمله اللفظ **مرة** فيحكم ببطلانه ولا يجوز قبوله **وامثلتها**
اي هذه الاقسام الاربعة **في المطولات** من كتب الاصول وقد عد من القريب تأويل
الآيات والاحاديث التي يخالف ظاهرها التنزيه ويوهم التشبيه فان الدليل
العقلي والشرعي قام على عدم ارادة ظاهرها لاتفاق السلف والخلف على منع
حملها على الظاهر ومن ادلة الاحكام الفرعية كثيرة جدا كحديث لولا
ان أشق على امتي لامرتهم بالسواك بأمر الايجاب لان مطلق الامر قد ورد

في قولنا امسكوا هنا عند من يقول بان الامر حقيقة في الندب او القدر
المشترك بينهما واما عند من يقول بانه للوجوب فيكون التاويل القريب
في قوله امسكوا اي حمل على امر الندب وهو خلاف الظاهر بل لمحل الامر
بالتدارك ومنه تخصيص الربا في النسيئة بمختلفي الجنس لحديث عبادة
بن الصامت الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه
الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد رواه احمد ومسلم وابو داود
وابن ماجه ومنه من البعيد تاويل اصحابنا والحنفية حديث ان غيلان اسلم
وتحته عشر نسوة فقال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم امسك
اربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي عن الثقة عن معمر عن الزهري عن سالم
عن ابيه وابن حبان والترمذي وابن ماجه كلهم من طريق معمر قال البزار
جوده معمر بالبصرة وافسده باليمن وقال الترمذي قال البخاري هذا الحديث
غير محفوظ والمحفوظ ما رواه شعيب عن الزهري ثم قال وحدثت عن محمد بن
سويد الثقفي ان غيلان اسلم الحديث واما حديث الزهري عن سالم عن ابيه فانما هو
ان رجلا من ثقيف طلق نساءه فقال له عمر لترجعن نساءك او لارجمنك وحكم
مسلم على معمر بالوهم فيه وقال ابن عبد البر طرقه كلها معلولة بان المراد
بالاربع الاوائل ان تزوجهن مرتبا او بان المراد بالامساك ابتداء النكاح
ان جمعهن في عقد ووجه بعده ان غيلان كان متجددا للاسلام لا يعرف شيئا
من الاحكام فخطاب مثله بشرطها من غير بيان بعيد مع انه لم ينقل تجديد
لا منه ولا من غيره مع كثرة اسلام الكفار المتزوجين ومثله تاويل قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لفيروز الديلمي وقد اسلم عن اختين اختر ايتهما
عند الترمذي وطلق ايتهما شئت عند ابي داود وفي اسناده ابو وهب الجيشاني
قال البخاري في اسناده نظر بمثل ما تقدم مع زيادة الدلالة على ان الترتيب
غير معتبر بقوله ايتهما شئت قلنا لم يثبت اصحابنا والحنفية الحكم بمثل
وانما لم اذكره لشهرته في الفروع وهو ان الحديثين ضعيفان من اصلهما كما
اليه فتاويلهما انما هو لمعارضة الادلة الصحيحة على تقدير صحتهما ولهذا قال
البقاري ان الدلالة الدالة على بطلان تلك العقود المانعة من استباحة

التزوج الا بعقد شرعي يجعل هذا التاويل قريبا مع انه لا يبعد ان يراد
بالاربع الاوائل ودفع الاطلاق اتكالا على ما علم من ضرورة الدين من
بطلان نكاح الخامسة فصاعدا خصوصا مع ما روي ان اسلامه كان بعد غزوة
الطائف فانه حين تقررت قواعد الاسلام وتمكنها الكلام فهو خبر مردود واما
التاويل بابتداء النكاح فلا شك في بعده كما ان جمع نساء كثيرين في عقد واحد بعيد
في العادة واما العموم المستفاد من ايتهما شئت فظاهر عدم التعرض لاعتبار
الترتيب لا التعرض لعدم اعتباره ولما ذكرناه عد بعض اصحابنا تاويل
هذين الخبرين من المتوسط بين القريب والبعيد وعد من البعيد ايضا تاويل
اصحابنا والحنفية حديث من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له رواه الاربعة
وهذا لفظ ابي داود والترمذي والنسائي في رواية من لم يبيت الصيام من الليل
فلا صيام له قال ابن حجر اختلف الائمة في رفعه ووقفه فقال ابن ابي حاتم
عن ابيه لا ادري ايهما اصح لكن الوقف اشبه وقال ابو داود لا يصح رفعه
وقال الترمذي الموقوف اصح ونقل في العلل عن البخاري انه قال هو خطأ
وهو حديث فيه اضطراب والصحيح عن ابن عمر موقوف وقال النسائي
الصواب عندي موقوف ولم يصح رفعه وقال احمد ما له عندي ذلك الاسناد
وقال الحاكم في الاربعين صحيح على شرط الشيخين وفي المستدرك صحيح
على شرط البخاري وقال البيهقي رواته ثقات الا انه روي موقوفا
وقال الخطابي اسنده عبد الله بن ابي بكر والزيادة من الثقة مقبولة تخصيصه
بالقضاء والنذر المطلق والكفارات دون صوم شهر رمضان والنذر المعين
لصحتها بنية من النهار مع ان ظاهره العموم لكل صيام ووجه بعده الحمل على النادر
حتى صار كاللغز قلنا انما لا يبعد تاويله باخراج صوم شهر رمضان والنذر
المعين بالادلة الدالة على صحة صيامهما بنية من النهار جمعا بين الادلة قالوا
فليحمل على اقرب تاويل كنفي الفضيلة قلنا في ذلك التاويل ابقاء الحقيقة
وهي نفي ذات الصوم الشرعي والعموم في جميع الاصناف وفيما ذكرتم من التاويل
ابقاء العموم فقط دون حقيقة النفي فكان ذلك اقرب المجازين مع ان التخصيص
اغلب فكان الحمل عليه اولى وعد من البعيد ايضا تاويل الحنفية لحديث عائشة
ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل هكذا في رواية ابي داود

الكلام

باطل

الطيالسي وفي رواية الشافعي واحمد وابي داود والترمذي وابن ماجه فنكاحها
باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وكلهم من طريق ابن جريج عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عنها وقد تكلم فيه من جهة ان ابن جريج قال ثم لقيت الزهري
فسألته عنه فانكره وقد اعلت هذه الحكاية عن ابن جريج واجيب عنها على تقدير
صحتها بانه لا يلزم من نسيان الزهري له ان يكون سليمان بن موسى وهم فيه بانه لا يخلو
اما ان يكون المراد بالمرأة الصغيرة والامة والمكاتبة والمجنونة ويكون المراد
بالبطلان الاول اليه عند اعتراض الولي عليه مطلقا واما ان يكون المراد بالمرأة
المرأة المكلفة ويكون المراد بالبطلان الاول اليه لعدم الكفاءة والغبن
الفاحش في المهر في الحرائر المكلفات لان النكاح للرقيقة موقوف على اجازة
الولي ولغير المكلفة على اجازة الولي لكونه مترددا بين النفع والضر كالبيع
والمكلفة مالكة بضعها فكان كبيع سلعة واعتراض الولي لدفع نقيصة نقصان
الكفاءة او المهر فان الشرع مع قصور النظر لحديث ولا بين سر يقات الاعتراض
ثبات الاختيار مطلقتهما بخلاف الشرعه ووجه تعجيل ابطال التعميم
المستفاد من مقام تمهيد قاعدة في منع المرأة من تزويجها نفسها عما لا يليق
بمحاسن العادات مع التصريح باداة العموم ثم التكرير للتأكيد الدافع لاحتمال السهو
والتجوز والحمل على الصور النادرة المستبعدة لقول السائل لعبده انبأ امرأة
لقيتها فانكحها ثم يقول اردنا المكاتبة ان رمى تولاهما ويمكن ان يجاب بان
هذا التأويل لم يبطل التعميم لان عقد غير المكلفة والرقيقة عندهم موقوف
على اجازة الاولياء والموالي كعقد الحرة المكلفة فتوجه التأويل الى قوله
فنكاحها باطل باطل باطل بالاول الى البطلان اما مطلقا او في بعض الاحوال
كما جاء ولا بعد فيه والتعبير عنه بالبطلان وتكريره للتأكيد للتحضيض على اجتناب
ما لا يترتب عليه الثمرة في اغلب الاحوال مع ما يؤدي اليه غالبا من الخصومات
على ان قوله بغير اذن وليها يفهم صحة عقدها مع الاذن اما الحمل بالمفهوم
واما لكونه ساكتا عنه مع الاذن فيصح بحكم الاصل فيكون الاذن اللاحق كاذنه
السابق فيقرب التأويل ولو سلم بعده بتأويله بالاول اليه مطلقا او بالاضافة اليه
باطل عند اعتراض الولي وعند المفترضة فقد روي عن ابي حنيفة انه لا ينعقد
ومثله من التعبد ايضا تأويل الشافعية لحديث الحسن عن سمرة من ملك
ذا رحم

ذا رحم محرم فهو حر رواه احمد والاربعة قال ابو داود والترمذي لم
يروه الا حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن ورواه شعبة عن قتادة عن الحسن
مرسلا ورواه ابن ماجه والنسائي والترمذي والحاكم من طريق ضمرة عن الثوري
عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال بعض الحفاظ وهم فيه ضمرة والمحفوظ
بهذا الاسناد حديث نهى عن بيع الولاء وعن هبته ورد الحاكم هذا بانه روي من
طريق ضمرة الحديثان بالاسناد الواحد وصححه ابن حزم وعبد الحق وابن القطان
وقال الترمذي العمل عليه عند اهل العلم بالتخصيص لعمومه بالاصول والفروع
للقاعدة المقررة وهي انه لا عتق من دون اعتاق وتخلفت هذه القاعدة في الاصول
لحديث مسلم لا يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اي بالشراء
من غير حاجة الى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا
سبحانه بل عباد مكرمون دل بذلك على ان العبودية منافية للولدية فلا يصح ان
يكون الولد عبدا او وجه تخصيصه ظهور في كل ذي رحم مع الايماء الى وجه
علة العتق الموجود في الاباء والابناء وغيرهم لحمله مع ذلك على صورة نادرة
مراعاة للقاعدة لا يوافقون عليها في غاية البعد واما المتعذر فموجود في
تأويلات اصحاب البدع اتباع الاهواء كتأويل الباطنية وينهى عن الفحشاء والمنكر
والبغي بابي بكر وعمر وعثمان وتأويل الخوارج حيران في قوله تعالى كالذي استهوته
الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى بعلي بن ابي طالب عليه السلام
وان المراد بالاصحاب هم لا غيرهم وتأويل المتصوفة للبيت في قوله تعالى ان
اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين بالقلب وبكة بالصدر
فجعلوه بيت الله فكان مباركا على الانسان وهدى يهتدى به فان النور الالهي
اذا وقع في القلب انشرح له وانفسح فبه يسمع ويبصر ويعقل وينطق ويبطش
ويمشي ويتحرك ويسكن الا به وجعلوه مقام ابراهيم عبارة عن الخلة التي توصل
الخليل الى خليله فمن وصل الى ذلك المقام امن من نار القطيعة وعذاب
الحجاب وهذا طرف من تأويلهم الباطل وقد تأولوا القرآن من اوله الى آخره
على هذا الاسلوب وزعموا انه المراد وعطلوه عن الشرائع والاحكام ومنهم
من جعله المصرح يعني ان من العلماء كالغزالي والبيضاوي وغيرهما من يجعل
المنطوق كالصريح المتقدم ذكره فهو ما افاده اللفظ بما وضع له وضعا تحقيقيا

او نوعيا فقد ظل الحقائق والمجازات سواء كانت شرعيه او عرفيه او لغويه
وخرج عنه دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة لعدم الوضع فيها وقد وقع بين
الاصفهاني والقونوي مباحثة طويله والترجيح بين القولين عضد فيها الاصفهاني القونوي
قول ابن الحاجب وموافقيه والشارح وصححه البرماوي وعليه المتأخرون من اصحابنا
وغيرهم والمفهوم بخلافه بمعنى بخلاف المنطوق على الرأيين فهو على الاول
ما افاده اللفظ من احوال لامر غير مذكور وعلى الثاني ما افاده اللفظ
مما لم يوضع له سواء كان حالا لمذكور او لغير مذكور فيكون دلالة الاقتضاء
والايماء والاشارة داخلة في المفهوم وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي
وغيرهما والآمدي جعل ذلك واسطة بين المنطوق والمفهوم وعلى الثاني
من معنيي المفهوم يلزم من مفرد عقلا او شرعا يعني ان المفهوم بالمعنى الثاني قد
يكون لازما للمفرد والمقتضي للزومه اما العقل مثل ارم فانه امر يستلزم
من جهة العقل الامر بتحصيل القوس والسهم لاستحالة الرمي من دونهما
واما الشرع مثل اعتق عبدك عني فانه يستلزم من جهة الشرع تمليكه لان عتقه
عنه بدون تمليكه اياه لا يصح شرعا ولزم عليهما يعني على المعنيين جميعا عن
مركب اما مفهوم موافق يعني ان حكم غير المذكور يكون موافقا لحكم المذكور نفيا
واثباتا كفحوى الخطاب اي وهو ما كان الحكم في غير المذكور اولى منه في المذكور
مناسبة
كالجزاء باكثر من مثقال ذرة فانه اشد من الجزاء بمثقال المذكور في قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وكالضرب
فانه اشد مناسبة للتحريم من التأفيف المذكور في قوله تعالى ولا تقل لهما اف وما
دون القنطار اشد مناسبة للتأدية من القنطار المذكور في قوله تعالى ومن اهل
الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك وما فوق الدينار اشد مناسبة لعدم التأدية
من الدينار المذكور في قوله تعالى ومنهم من ان تأمنه بدينار لا يؤده اليك ولحنه
اي لحن الخطاب وهو ما كان حكم غير المذكور مساويا لحكم المذكور كتحريم احراق مال
اليتيم فانه مساو لتحريم الاكل المستفاد من الوعيد عليه في قوله تعالى ان الذين
يأكلون اموال اليتامى ظلما لاستوائهما في الاتلاف والفحوى واللحن معناهما
في اللغة معنى الخطاب قال الجوهري فحوى القول معناه ولحنه وقال في قوله تعالى
ولتعرفنهم في لحن القول اي في فحواه ومعناه والمراد به المعنى الخفي كما قال ابن

يقول لحنت له بالفتح الحن لحنا اذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره
ويقال عرفت ذلك في فحوى كلامه [illegible] ويقال فحى بكلامه الى كذا
يفحو فحوا اذا ذهب به اليه وما ذكر من تسمية الاولى بفحوى الخطاب والمساوي
بلحن الخطاب مذهب كثير من العلماء وكثير منهم يسمون كل واحد من القسمين
بكل واحد من الاسمين ومنهم من يسمي الاولى بها دون المساوي ومنهم قائل
بان المساوي ليس من مفهوم الموافقة وهذا اختلاف في الاصطلاح ولا مشاحة
فيه ولما لم يكن معرفة كون الحكم في المسكوت عنه اشد مناسبة منه في المذكور او
مساويا الا باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف
وعدم تضييع الاحسان والاساءة في الجزاء بالمثقال والامانة في اداء
القنطار وعدمها في عدم اداء الدينار والاتلاف في تحريم اكل مال اليتيم
اختلف في وجه الدلالة على الحكم في المسكوت عنه فقيل ان ذلك من جهة
القياس لتوقفه على معرفة الجامع كما بيناه وهو المسمى بالقياس الجلي كما حكي عن الشافعي
واختاره صاحب الفصول من اصحابنا وعزاه الى الجمهور وموافقيه الاولى و
المساوي فلا يكون من باب المفهوم وقيل انه من باب المفهوم لا من باب
القياس وهذا هو المشهور ونقله الرافعي وغيره عن الاكثرين وقيل ان الاولى
من باب المفهوم والمساوي من القياس وهو مذهب ابن الحاجب ومن وافقه
والاظهر ان مستند الحكم في المسكوت هو فحوى الدلالة اللفظية لا الدلالة القياسية
للقطع بان العرب انما يريدون بمثل هذه العبارات المبالغة في التأكيد للحكم في موضع
السكوت حتى كأنها موضوعة بالوضع النوعي للمبالغة المذكورة ولذلك كانت افصح
من التصريح بحكم غير المذكور الا ترى انهم اذا قصدوا المبالغة في كون احد الفرسين
سابقا على الآخر قالوا هذا لا يلحق غبار ذلك وانه ابلغ من قولهم ذاك سابق على
هذا وكذا اذا قال قائل لا تعطه مثقال ذرة كان ابلغ في فهم المنع مما فوق
المثقال من التصريح به قطعا والعرب لا تعرف من القياس الذي جعله الشارع حجة لانه
يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعي
وهذا ظاهر في الاولى واما المساوي فيحتمل للامرين ويمكن ترجيح المفهوم بان
قوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معلوم انه لا يراد منه
وجوب ثبات العشرين للمائتين بل المراد تعميم وجوب ثبات الواجب للعشر سوى

كان في هذا العدد او اقل او اكثر وانه ينافي قول القائل حرمت الخمر
لاسكارها وقد اختلف في هذا الخلاف فقال الحنفي في البرهان انه لفظي و
قال غيره انه معنوي لان من فوائده انا اذا قلنا ليس قياسا جاز النسخ به والا
فلا يجوز عندنا نفي النسخ به على الاطلاق و مفهوم الموافقة قد يكون قطعيا
وهو اذا كان التعليل بالمعنى وقطعيا كالامثلة المذكورة وقد يكون ظنيا
اذا كان التعليل بالمعنى كذلك كقول الشافعي رضي الله عنه اذا كان قتل
الخطا يوجب الكفارة فالعمد اولى واذا كانت اليمين المعقودة توجب الكفارة
فالغموس اولى وانما كان ظنيا لتجويز ان لا يكون المعنى في قتل الخطا واليمين
غير الغموس الزجر الذي هو اشد مناسبة للعمد والغموس بل التدارك والتلافي
والكفارة انما سميت كفارة لتغطيتها للكبيرة وسترها والعمد والغموس عظيمان
لا يستر عقابهما ثواب الكفارة واما مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب اما لان دلالته من جنس
دلالات الخطاب او لان الخطاب دال عليه او لمخالفته منظوم اللفظ و يسمى
مفهوم المخالفة وهو ظاهر الوجه ومنه مفهوم الصفة والشرط والغاية
والعدد اما مفهوم الصفة والمراد بها لفظ مقيد لاخر غير منفصل عنه ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية ولا عدد لا النعت فقط فيدخل فيها الحال والظرف والجار
كقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في كل ابل سائمة من كل اربعين ابنة لبون
وفي كتاب ابي بكر لانس بن مالك حين وجهه الى البحرين كتابه عن فرض رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين ففيها
شاة فالسائمة صفة تدل على انه لا زكاة في المعلوفة واما مفهوم الشرط والمراد
به ما علق من الحكم على شيء باداة شرط كان واذا ونحوهما وهو المسمى بالشرط اللغوي
وليس المراد الشرط الذي هو قسيم السبب الذي تقدم بيانهما في خطاب الوضع كقوله
تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه يدل بمفهومه على ان من لم تكن
اولات حمل لا يجب الانفاق عليهن ولهذا ذهب الشافعي الى ان المبتوتة لا نفقة
لها ان لم تكن حاملا واما اصحابنا والحنفية فيقولون ان فائدة الشرط ان مدة
الحمل ربما طال فيظن ظان ان النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدة الحائل فنفى ذلك
الوهم ومن شرط العمل بمفهوم المخالفة ان لا يظهر له فائدة سوى التخصيص واما

مفهوم الغاية وهو ما يفهم من تقييد الحكم باداة غاية كالى وحتى كقوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يفهم منه اذا نكحت زوجا
اخر حلت له بشرطه واما مفهوم العدد والمراد به ما يستفاد من تعليق
الحكم بعدد مخصوص كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة اي لا اكثر من
ذلك وكقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم في اربعين شاة شاة اي لا في اقل
من ذلك وانما يعمل بمفهوم المخالفة عند معتبره حيث لا فائدة للتقييد بشيء
من الصفة والشرط والغاية والعدد وغيرها سوى التخصيص للمذكور
بالحكم اما اذا ظهر له فائدة غير تخصيص المنطوق بالحكم ونفي الحكم
عما عداه تطرق الاجتهاد الى المفهوم فيصير الكلام مجملا فيه فلا يقتضي
موافقة ولا مخالفة مثل ان يكون المسكوت عنه اولى بالحكم من المنطوق
او مساويا له فيه فانه قد يستغنى بظهور الاولية او المساواة عن ذكره كقوله
تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق لان تحريم قتل الاولاد حال امن
الفقر اولى منه حال خوفه ومثل ان يكون المذكور غالبا في العادة
فيذكر لذلك لا للتخصيص نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم
لما كان الغالب كون الربائب في الحجور وانه من شانهن خص هذا الوصف بالذكر
لغلبة حضوره في الذهن لا للتقييد ومثل ان يكون المذكور موافقا للواقع
فلا يوجد للوصف مفهوم مثل قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا فان الاكراه لا يتاتى الا مع الارادة للتحصن فان الامة
المطيعة المواتية للبغا لا يسمى مكرهة ولا امرها اكراها وقد روي ان هذه
الاية نزلت في معاذة ومسيكة جاريتي عبد الله بن ابي كانتا مسلمتين وكان
يكرههما على البغا بضريبة ياخذها منهما فان قيل يجوز ان تكون كارهة
للامرين التحصن والبغا قلنا اذا كرهتهما فارادته بعيدة الوقوع فاشبه المحال
ومثل ان يكون جوابا لسؤال سائل عن المذكور او في حادثة خاصة بالمذكور
مثل ان يسال هل في الغنم السائمة زكاة فيقال في الغنم السائمة زكاة او يكون
الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة والاطلاع على ذلك من فوائد
معرفة اسباب النزول وسيرة الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم ومثل
ان يكون الحكم في المسكوت معلوما للمخاطب وفي المذكور مجهولا كما لو قيل

الصادرة المشهورة فروضها كذا وكذا فلا يبقى للمفهوم اثر المفروضة للبنت
كذلك لان ذلك معلوم ومثل ان يكون ذكر القيد لكونه معهودا فيكون
بمنزلة اللقب الذي يحتاج اليه في التعريف فلا يدل على نفي الحكم عن ما عداه
ومثل ان يقصد بذكره زيادة الامتنان على المسكوت كقوله تعالى لتأكلوا
منه لحما طريا فلا يؤخذ منه منع القديد ومثل ان يخرج مخرج التفخيم
والتأكيد كحديث لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت الحديث
فلا يؤخذ منه الحل لمن لا تؤمن بالله واليوم الآخر وقد ذكر صور غير ذلك لا حاجة
الى التطويل بها بعد تقرير الضابط ومنها مجي الصفة للتوضيح فان جاءت
محتملة للتخصيص والتوضيح جاء الاحتمال في المفهوم كما في قوله عليه الصلوة والسلام
لما استعار من صفوان بن امية ادرعا فقال اغصبا يا محمد بل عارية مضمونة
يحتمل الايضاح ان العارية من شأنها ذلك فيكون حكما للعارية مطلقا كما ذهب اليه
الشافعية ويحتمل التخصيص اي مشروط فيها الضمان فلا تكون العارية مضمونة
حتى يشرط فيها ذلك كما ذهب اليه اصحابنا والحنفية ومنها وهو من الغرائب
المختصة بالعدد ان يقصد به التكثير كالالف والسبعين ونحوها مما يستعمل
في لغة العرب للمبالغة ولهذا قالوا ان قولهم اسماء العدد نصوص مخصوص بما
اذا لم تقم قرينة على ارادة المبالغة نحو جئتك الف مرة فلم اجدك وبه يعلم
ضعف الاحتجاج بقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لما نزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر
الله لهم ساذيد على السبعين لانه محمول على انه عليه الصلوة والسلام اراد اظهار
الرحمة والرأفة بامته والدعا لهم الى ترحم بعضهم لبعض لا انه فهم مخالفة الاية
للمذكور كيف وقد قال لن يغفر الله لهم واردفه بقوله ذلك بانهم كفروا بالله
ورسوله فليس المقصود بهذا العدد تحديد المنع وانما هو كقول القائل لمن يساله
حاجة لو سألتنيها سبعين مرة لم اقضها كذلك وهذا بين العلة التي لاجلها لا
نفعهم استغفار الرسول وهي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم مع الزيادة
على السبعين وقد جاء في الرواية ما يدل على انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم فهم
هذا المعنى فانه عند البخاري في باب الجنائز بلفظ لو اعلم اني ان زدت
على السبعين يغفر له لزدت عليها واعلم ان مفهوم المخالفة مختلف فيه
على اقوال كثيرة فاما مفهوم الصفة فهو حجة معمول بها عند اكثر اصحابنا والشافعي

ومالك واحمد وابو عبيدة معمر بن المثنى حكاه عنه القاضي ابو بكر الباقلاني
في التقريب والجويني وغيرهما وابو عبيد القاسم بن سلام رواه عنه الاسنوي
وابن الحاجب ولهذا السمعاني وهو مروي عن الجويني والمزني والاصطخري
والمروزي وابن خيران وابي ثور والصيرفي والاشعري واحتج اصحابنا
بمفهوم قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم على ان
لا جزاء على الخاطي قال الامير الحسين والامام فاكثر من اهلنا بخلافه
يدل على ان مفهوم الصفة معمول به عندهم اذ لم يفرق بين الحال وغيرها من انواع
الصفة في هذا الباب احد من العلماء وكذا قال الفقيه يوسف في الثمرات
ان سبيل هذا سبيل قوله عليه الصلوة والسلام في سائمة الغنم زكوة ولا يقال انهم
انما نفوا وجوب الجزاء على الخاطي رجوعا الى الاصل لانه يضمحل القياس على سائر
مضمونات الاجرام وضمان الاموال فلولا العمل بالمفهوم لوجب القول بالرجوع
على القياس ونفى حجيته بعض اصحابنا كالامامين يحيى بن حمزة واحمد بن يحيى
عليهما السلام والحنفية وبعض من الشافعية والمالكية واختاره الغزالي و
الامدي واختلف كلام الرازي فاختار في المحصول الاول وفي المعالم والمنتخب
الثاني ومنهم من قال بمفهوم الوصف المتابع مثل اكرم الرجل الطويل الابيض
دون غيره لان الاعتنا بمتابعة الاوصاف يفيد تأكيدا ان الحكم فيما عداها بخلافه
ويضعف احتمال افادتها لغير ذلك وروى عن ابي عبد الله البصري انه حجة في
ثلاث صور احدها ان يكون الخطاب ورد للبيان نحو في سائمة الغنم زكوة
المبين لانه اذ ذكره ثانيها ان يكون لاجل التعليم كحديث اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا فمفهومه عدم التحالف مع عدم قيام السلعة ثالثها ان
يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين لان المفهوم عدم الشاهد
الواحد داخل تحت لفظ الشاهدين فلو لم يكن الحكم في الواحد مخالفا لما كان لذكر
الاثنين فائدة والمشهور نسبته عبد الله بن حمزة عليه السلام اخر تقريب من هذا وقال
الجويني انه حجة فيما اذا كان الوصف مناسبا نحو في الغنم السائمة زكوة لما في
خفة مؤنة السائمة من المناسبة للمواساة بالزكوة بخلاف في الغنم العفر الزكوة
لكونها حاصلا في معنى اللقب وهذه الاقوال مبنية على ظهور انتفاء ما عدا
التخصيص من فوائد التقييد بالصفة فيما ذكروه وظهوره فيها لا يبنى ظهوره

في غيرها واعلم ان هذا الخلاف مشروط فيه عند البعض ان يكون
هناك اسم تجري عليه الصفة متقدم او متاخر اما لو ذكر الاسم المشتق وحده نحو
ان السائمة الزكاة فلا مفهوم له لاختلال الكلام بدونه كاللقب والاكثرون لا
يشترطون ذلك لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب وعند
اخرين ان يكون الصفة مناسبا او يزول اما اذا كانت ملازمة للجنس كالطعم في قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو قريب من التخصيص بالاسم
والاكثرون على خلاف ذلك ويقتصرون على الضابط المذكور واما مفهوم الشرط
فقال به القائلون بمفهوم الصفة وبعض النافين لها كالمنصور بالله عبدالله بن حمزة
وحكاه عن ابي حنيفة وكالشيخ ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري والعنسي
القرشي والطبري والامام الرازي وابن سريج وابن الصباغ وغيرهم وقال
الامام المهدي احمد بن يحيى بعد البحث عن ادلة الخلاف لا قبله لجواز ان يكون لهذا
الشرط شرط اخر يخلفه فيكون موافقا واختاره السيد ابو طالب في المجزي واما
الامام يحيى بن حمزة والقاضيان عبدالجبار والباقلاني وابو علي وابو هاشم والغزالي
والامدي فعلى المنع فيه كمفهوم الصفة وهو رواية عن ابي عبدالله البصري وقيل
روي عنه القول به واما مفهوم الغاية فقال به القائلون بمفهوم الشرط
وبعض المانعين له كالسيد ابي طالب والامامين والقاضيين والغزالي والشيخ
الحسن وحفيده وحكاه الامام المهدي والسيد ابراهيم والشيخ الحسن والقاضي عبدالله
الدواري عن الجمهور وقد ذهب بعض الفقهاء الى ان دلالتها على انتفاء حكم ما قبلها
عن ما بعدها من قبيل المنطوق وحكي عن ابي رشيد المنع وفاقا للحنفية كما تقدم
واما مفهوم العدد فقال القاضي عبدالله الدواري لا اعلم خلافا في مفهومه
الا ممن نفى المفهوم جملة وهو قول ابي حنيفة فجعله اقوى من مفهوم الغاية
وهذا منه عجيب فانه حكي من مذهب صاحب الجوهرة ما يدل على ان مفهوم
الغاية اقوى من مفهوم العدد لانه يعمل بمفهوم الغاية مطلقا وبمفهوم العدد
اذا كان بيانا لمجمل كالصفة والشرط وفيما عداه موضع اجتهاد ثم ان الامام
الرازي والعلامة القرشي وغيرهما عملوا بمفهوم الشرط دون مفهوم العدد
والقاضي البيضاوي عمل بمفهوم الصفة دونه ولذلك جعل القاضي عبد الوهاب
ابن السبكي الصفة سواء كانت مناسبة او غير مناسبة اقوى من العدد واما الموده

فقال ان مفهوم الصفة الحجة باطل عند الاصوليين والذي يترجح ان مفهوم
العدد في مرتبة مفهوم الصفة قوله ان المفهوم المذكور الذي هو مفهوم الصفة
والشرط والغاية والعدد المختار انه حجة لنا بالشرط المذكور والا لنقص
فائدة الذكر ولما قال به ائمة اللغة فهاتان حجتان على وجوب الحكم بهذه المفاهيم
لا رجمة جملة تقرير الاولى ان يقال لو لم يدل التخصيص بمحل النطق بالذكر على
المخالفة لم يكن للتخصيص بالذكر فائدة والتالي باطل وكذا المقدم اما الشرطية
فلان المفروض عدم فائدة غير التخصيص واما الاستثنائية فلانه لا يستقيم
ان يثبت تخصيص من احاد البلغاء لغير فائدة فكلام الله ورسوله احرى
واعترض بان حاصل ما ذكرتم اثبات الوضع التخصيص بنفي الحكم عن المسكوت
عنه بما فيه من الفائدة وانه باطل لان الوضع انما يثبت بالنقل واجيب
بانا لا نسلم ان دلالة التخصيص على مخالفة المسكوت للمذكور بالوضع لم لا يكون
بالعقل كما قال به البعض وبان العرف العام نقصد اليه ونفهمه كما ذهب
اليه الرازي في المعالم سلمناه فلا نسلم انه اثبات الوضع بالفائدة بل يثبت بطريق
الاستقراء عنهم ان كل ما ظن انه لا فائدة للفظ سواه تعينت لان يكون مرادا
وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية فكان اثباته بالاستقراء
لا بالفائدة وانه يفيد الظهور فيه فيكتفى به سلمناه لكن لا نسلم بطلانه لانا
اثبتنا حجة الاستبعاد لا لدلالة التنبيه تفاديا عن لزوم الاستبعاد في كلام الشارع
فاثبات دلالة المفهوم حذرا عن لزوم انتفاء فائدة الذكر اولى اذ لا يشك
احد في ان الاستبعاد محذور من عدم الفائدة وهذا الجواب الاخير
يناسب من يجعل دلالة من جهة الشرع لا غير واعترض ثانيا بالنقض
الاجمالي بان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون مفهوم اللقب كذلك اذ يجي فيه
مثل ذلك وهو انه لو لم يثبت به نفي الحكم عما عداه لم يكن مفيدا فيلزم ان يعتبر
والاتفاق حينا و بحكم على انه غير معتبر واجيب بان اللقب لو اسقط
لاختل الكلام فذكره لدفع الاختلال وهو اعظم فائدة فلم يصدق انه لو لم يثبت المفهوم
لم يكن ذكره مفيدا فانتفت دلالته على المفهوم واعترض ثالثا بمنع الملازمة
يعني لا نسلم انه لولا التخصيص فلا فائدة بل فائدته اما تقوية دلالته على المذكور
لئلا يتوهم خروجه على سبيل التخصيص فانه لو قال في الغنم زكوة جاز ان يكون

المراد بالموصوف مخصصا ولما ذكرناه ذلك الوهم وأما ثواب الاجتهاد وبالفاء
[بما التخصيص]
وهو الخاص المسكوت عنه بالمذكور بمعنى جامع فلا تخلو صورة عن فائدة مما ذكرناه
وأجيب بأن الخلو عن الفائدة متحقق في بعض الصور فإن كان حكم وما ذكرتم
من الفائدة وكذا غيرها ليس بلازم فيجوز عدم الفائدة بحكم الأصل بل عدم ظهورها
بحكم الوجدان وهو كاف في المطلوب لأن شرط المفهوم أن لا يظهر غيره من الفوائد
لا عدم غيره في نفس الأمر ثم إن العموم والقياس إنما يكونان على تقدير الأولوية
أو المساواة وقد شرط عدمهما وبعض الثانية أن يقال لو لم يكن التعليق
بالصفة دالا لغة على نفي الحكم عما عداها لما فهمه أهل اللغة ذلك والتالي
باطل فالمقدم مثله أما الأولى فظاهر إذ لا يستحيل له فهم المعنى من اللفظ بلا دلالة
عليه وأما الثانية فلأن أبا عبيدة معمر بن المثنى وأبا عبيد القاسم بن سلام وهما
من أئمة اللغة والأول شيخ الثاني فهما ذلك وقالا في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه
وابن حبان والحاكم من حديث وبر بن أبي دليلة عن محمد بن ميمون عن عمرو بن الشريد
من يقول محمد بن عبد الله بن ميمون عن عمرو بن الشريد عن أبيه وهذا إسناد جيد
إنه يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته وقالا في قوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا رواه مسلم عن سعد
بن أبي وقاص والبخاري عن ابن عمر وأبو داود بإسناد على شرطهما عن أبي هريرة
لما قيل إن المراد بالشعر هنا الهجاء مطلقا أو هجاء الرسول خاصة لو كان كذلك لم يكن
لذكر الامتلاء معنى لأن قليله وكثيره سواء فجعلا الامتلاء من الشعر في قوة الشعر الكثير
نفهما منه أن غير الكثير ليس كذلك فالزما من تقييد الصفة المفهوم فكيف لو صرح بها
قال أبو علي اللؤلؤي بلغني عن أبي عبيد أنه قال وجهه أن يمتلئ قلبه حتى يشغله
عن القرآن وذكر الله فإذا كان القرآن وذكر الله الغالب فليس جوف هذا عندنا
ممتلئا من الشعر لما جاء في الصحيحين عن ابن مسعود وهو من أهل اللسان أنه قال
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من مات يشرك بالله شيئا دخل النار وقلت
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة قال وهذا أتصير منه إلى المفهوم لأن الحالة
حالتان وقد عرفت أنها من باب الصفة هذا وقد قال الشافعي بمفهوم الصفة
والكل عالمون باللغة فالظاهر فهمهم ذلك لغة وثبت ظهور إفادته لغة

وهو المطلوب واعترض بأنا لا نسلم أن أبا عبيدة وأبا عبيد والشافعي
فهموا ذلك لغة لجواز أن يبنوا على اجتهادهم وهو الاستدلال والنظر في المباحث
اللغوية وأجيب بأن هذا التجويز قائم في أكثر اللغة لأنا إنما نثبت بقول
الأئمة إنما يكون قادحا لو كان المدعى القطع بمفهوم الصفة لكن المدعى هو الظن
والتجويز لا يقدح فيه وإلا لزم أن لا يثبت شيء مما نقله الأئمة من اللغات لقيام هذا
التجويز فيه واعترض ثانيا بالمعارضة بمذهب الأخفش مع علمه بالعربية فإنه ذهب
على أنه ليس من مفهوم اللغة وأجيب بأنه لم يثبت نفي الأخفش له تماما كما
[أن الاثبات مقصود والمراد بالأثبات العموم]
ثبت عن أبي عبيدة ومن معه لأنهم كرروا ذلك في مواضع كما علمت فصار القائل
المشكوك مستفيضا والشافعي روى عنه أهل مذهبه مع كثرتهم وغيرهم والرواية
عن الأخفش لم تثبت كذلك ولو سلم فما ذكرناه أرجح من الأخفش لتعددهم وكونهم
أعظم منه في العلم والنظر ولو سلم فشهادتهم مثبتة وشهادته نافية والمثبتة
أولى بالقبول من النافية لأنها إنما تستند لعدم الوجدان وأنه لا يدل على عدم الوجود
إلا ظنا والمثبتة تثبت الوجدان وأنه يدل على الوجود قطعا ولو سلم فالتعارض
منتف لإمكان الجمع بأن المثبتين إنما أثبتوا حيث لم يظهر فائدة غير التخصيص
والنافي إنما نفى في مقام ظهرت له فيه فائدة أخرى وهاتان الحجتان عامتان
[أي المفهومات]
لجميع المفهومات المعمول بها ولنا حجة في مفهوم الشرط خاصة وهي أنه إذا
ثبت كونه شرطا فإنه يلزم من انتفائه انتفاء المشروط فإن ذلك هو معنى الشرط
فتنازل في الاعتراض عليها ولا تمنع تعلق به الحكم بكلمة إن ونحوها مما يسمى شرطا
بحسب اللغة لا يجب أن يكون شرطا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم إذ قد يكون سببا
بل إنه الغالب في الاستعمال قلنا إن لم يجوز التعدد في الأسباب فلا إشكال
وأما إن جوز التعدد فيها فالظاهر العدم فإذا انتفى السبب الخاص حكم بانتفاء
مطلق السبب لأن الآخر وإن كان جائزا لكن الأصل عدمه ما لم يثبت وجوده و
حينئذ يثبت انتفاء الحكم ظاهرا وهو المطلوب قيل في الاعتراض عليه
ثانيا هو منقوض نقضا إجماليا بأن الآية في قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء إن أردن تحصنا فلو ثبت مفهوم الشرط لثبت جواز الإكراه عند عدم
إرادة التحصن والإكراه عليه حرام في جميع الأحوال قلنا الإكراه مع التعفف
عدم إرادة التحصن والتعفف مما لا يجتمعان فهذا المفهوم قد خرج عن كونه دليلا

لامتناعه فى ذاته وعلى فرض كراهة التحصن والبغاء معًا اجاب مع كونه فى
غاية البعد بان هذا الشرط خرج مخرج الغالب لان الاكراه يكون فى الغالب
عند ارادة التحصن · واعترض ثانيًا بان المذكور بعد كلمة ان ونحوها شرط
لايقاع الحكم لا لثبوت الحكم فلا يلزم من انتفائه سوى انتفاء الايقاع وهو لا
يستلزم انتفاء الوقوع وتحقيق ذلك انه ان اريد انه شرط للنسبة الذهنية فسلم
ولا يلزم من انتفائه الا عدم الحكم النفسى وهو الذى نريد وان اريد انه شرط لثبوتها
الخارجى فهو ممنوع وهو الذى وقع النزاع فيه واجيب بان مرجعه الى
الاختلاف فى ان اثر الشرط فى منع السبب الذى هو الايقاع كما هو مذهب الحنفية
او فى منع الحكم فقط وهو الوقوع كما هو مذهب اصحابنا والشافعية والجواب ان اثره
فى منع الحكم فقط للقطع بانا اذا قلنا ان دخلت الدار فانت حر كان الدخول
شرطا لوقوع العتق لا لايقاعه الذى هو تصرف منا بالتنجيز او التعليق و لنا
حجة فى مفهوم الغاية خاصة وهى ان معنى قولنا ثم اتموا الصيام الى الليل ان طرف
الغيا وهو وجوب الصيام طرف النهار وهو اخر جزء منه فبقاء الوجوب
بعده خلاف المنطوق لاقتضاء المقدر كون اخر جزء من النهار ليس طرفا
للغيا بعد ان كان معنى المنطوق كونه طرفًا له احتج النافون لجميع
ما تقدم من المفاهيم بوجوه منها انه لو ثبت المفهوم الذى هو دليل الخطاب
لثبت بدليل والتالى باطل والمقدم مثله اما الملازمة فبالاجماع واما بطلان
التالى فلان ثبوته اما بدليل عقلى او بدليل نقلى متواتر وهما
منتفيان والاحاد لا تفيد اما ذلك ان العقل لا مجال له فى ان دليل الخطاب يدل على
الحكم فى المنطوق وعلى نفيه فى المسكوت وضعا لما تقرر من ان الاوضاع انما تثبت
بالنقل والتواتر لا سبيل الى اثباته والمسئلة اصولية لا يفيد فى مثلها نقل
الاحاد ومنها انه لو ثبت مفهوم المخالفة لثبت فى الخبر لكنه لم يثبت فيه فلم
يثبت اما الشرطية فلان الذى ثبت به فى الانشاء وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم
فى الخبر واما الاستثنائية فلانه لو قال فى الشام الغنم السائمة لم يدل على
عدم المعلوفة بها وذلك معلوم من اللغة والعرف ومنها انه لو ثبت مفهوم
المخالفة لما ثبت خلاف المفهوم والتالى باطل والمقدم مثله اما الاولى فلانه
لو ثبت لثبت التعارض بين دليل المفهوم ودليل خلافه وهو منتف لان الاصل

عدم

عدم التعارض واما التالية فلانه قد ثبت فى نحو لا تاكلوا
الربوا اضعافا مضاعفة فان قوله اضعافا مضاعفة فى معنى الوصف كما
سبق ومفهومه عدم النهى عن القليل منه وقد ثبت النهى عن القليل والكثير
والجواب عما تمسك به النافون من الشبه اما الاولى فبانا لا نسلم اشتراط التواتر
وعدم افادة الاحاد فنقول بقبول الاحاد فى مثله والا لامتنع العمل باكثر
الادلة والاحكام لعدم التواتر فى مفرداتها وايضا فانا نقطع بان العلماء
فى الاعصار والامصار كانوا يكتفون فى فهم معانى الالفاظ بقول الاحاد
المعروفين باللغة والعربية ونقلهم كابى عبيدة والاصمعى والخليل
وغيرهم واما الشبهة الثانية فجوابها منع الثانية وهى الاستثنائية
القائلة بان مفهوم المخالفة لم يثبت فى الخبر بل هو ثابت فيه كما فى الانشاء
كما فى قولك الفقهاء الحنفية ائمة فضلاء ومطل الغنى ظلم عند قصد الاخبار
الى غير ذلك من الاخبار الى افيجه مع عدم قرينة نفى المفهوم وقيام القرينة على
نفيه فى نحو المثال الواضح كما فى قولنا فى الشام الغنم السائمة لا ينافى ذلك واما
الشبهة الثالثة فجوابها منع المقدمة الاولى وهى الشرطية القائلة بانه
لو ثبت مفهوم المخالفة لما ثبت خلافه قولكم فى بيانها لو ثبت لثبت التعارض
بين الدليلين قلنا ممنوع فان المفهوم دليل ظنى فاذا قام قاطع بخلافه
لم يبق المفهوم على معارضته فان القاطع يرفع الظاهر فلا يقع تعارض من
الطرفين ولو سلم ان ثبوته يستلزم التعارض قلنا لكن التعارض وان
كان خلاف الاصل فانه يجب المصير اليه عند قيام الدليل كما ان الاصل
البراءة ويجب مخالفتها للدليل وهو اكثر من ان يحصى واعلم ان هذه
الشبهة قد تقرر على وجه يندفع الجواب وهو انه لو كان دليل الخطاب
ثابتا لزم التعارض عند ثبوت دليل الخلاف وهو خلاف الاصل واذا لم
يثبت لم يلزم وما يفضى الى خلاف الاصل مرجوح بالنسبة الى ما لم يفض اليه
والمرجوح منتف ما لم يقم عليه دليل فان اقام القائل بدليل الخطاب عليه
دليلا صح دليله وكان دليله معارضه والمعارضة لا يقدح فى صحة الدليل
وجوابها على هذا التقرير انا لا نسلم ان التعارض بالمعنى المذكور خلاف الاصل
لانه فى الحقيقة ليس بتعارض لعدم كونهما متساويين فى القوة ولو سلم فلا نسلم

الى خلاف الاصل في بعض الصور وهو فيما اذا كان عند المجادلة لما يستدعي
الموجوحيه في ذلك البحث وهي لا تقتضي الا الانتفا في موضعها وهو لا ينافي ما
يدعيه من ثبوت دليل الخطاب في الجملة بان لا يكون هناك دليل يدل على خلافه
المفهوم **مسئلة** في مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم
مثل في الغنم زكوة وزيد قائم فانه يدل عند مثبته على نفي الزكوة في غير الغنم
ونفي القيام عن غير زيد ومنه الاسم المشتق الذي قد غلبت عليه الاسمية
كتمثيل الغزالي له بحديث لا تبيعوا الطعام بالطعام وكذلك الاسم المشتق الذي
لم يلحظ فيه المعنى بحرف الماشية زكوة فانه مثل قولك في الغنم زكوة والقول
بمفهوم اللقب مذهب ابي بكر الدقاق محمد بن محمد بن جعفر الفقيه الشافعي واليه
ميل ابن فورك من الشافعية وقال الجويني انه صار الى مفهوم اللقب طوائف
من الشافعية ونقله ابو الخطاب الحنبلي في التمهيد عن منصور بن احمد ومنهم
من عزاه الى احمد نفسه قال ابو الخطاب وبه قال مالك وداود وحكى ايضا
عن ابن القصار وخويز منداد من المالكية وميمه مكسورة ومفتوحة وقيل
انه اخذ هذا القول مالك من استدلاله على عدم اجزاء الاضحية اذا ذبحت ليلا
بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال فذكر الايام ولم يذكر الليالي
ذكره المازري واصحابنا ينسبون هذا القول الى احمد ولعل الوجه الوجه والما
الماخذ والجمهور على انه لا يعمل بمفهوم اللقب لحصول الفائدة بذكره يعني
ان المفهوم انما يعتبر لتعينه فائدة لانتفاء غيره من الفوائد كما عرفت وفي اللقب
قد انتفى فيها المقتضي لاعتبار المفهوم لانه لو طرح لاختل الكلام فذكره لاستقامة
الكلام وهو اعظم فائدة وهذه الطريق اقوى ما يتمسك به في ابطاله وايضا
يجب ان لا يعمل به لئلا يلزم منه نحو قولنا محمد رسول الله والعالم
موجود ظهور الكفر لان مفهوم الاول نفي رسالة غير نبينا صلى الله عليه
وعلى اله وسلم من الانبياء ومفهوم الثاني نفي وجود غير العالم وكذا زيد موجود او
عالم او قادر مفهومه نفي هذه الصفات عن الغير واجيب عن هذا الثاني
بان المفهوم انما يحتج به عند عدم معارضة الدليل اما اذا قام الدليل القطعي
على الخلاف امتنع العمل به كغيره من انواع دليل الخطاب واحتج القائلون
بمفهوم اللقب بانه دفع عند نسبة الزنا الى ام الخصم من نحو قول القائل لمن

لمن خاصمه ليست امي بزانية وتبادر ذلك الفهم من مثل ذلك وجب عليه
الحد عند مالك واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر ذلك والجواب ان ذلك
مفهوم من القرائن الحالية وهي الخصام وارادة الايذاء والتقبيح وكل ما يورد
في مقام الخصام مراد به ذلك غالبا فلا يكون من المفهوم الذي يكون اللفظ ظاهرا
فيه لغة **مسئلة** ومفهوم الحصر مثل ما العالم الا زيد وما انت الا
تميمي وغير ذلك مما يفيده النفي والاستثناء ومنه فهل يهلك الا القوم الفاسقون
ويابى الله الا ان يتم نوره والحصر بالنفي والاستثنا يفيد النفي منطوقا والاثبات
مفهوما مثل انما العالم زيد وانما انت تميمي وهو الحصر بانما فيفيد الاثبات
منطوقا والنفي مفهوما ومثل العالم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب
والائمة من قريش وصديقك خالد مما عرف فيه المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم
سواء كان صفة او اسم جنس ويكون الخبر اخص منه بحسب المفهوم سواء كان
علما او غير علم ومنه قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم ولهذا احتج به اصحابنا والشافعية على تعيين التكبير خلافا للحنفية
بناء على اصلهم في منع المفهوم وعكسه ايضا كذلك عند علماء المعاني مثل زيد
العالم ومثل تقديم المعمول كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واياي فارهبون
اذا عرفت ذلك فمفهوم الحصر قد قيل به وقد قيل بنفيه اما مفهوم ما
والا فقد اعترف به اكثر منكري المفهوم كالقاضي ابي بكر الباقلاني والغزالي
واصل المسئله على تسليم واما مفهوم انما فاثبتنا والجمهور على اثباته كالشيخ
ابي اسحق والغزالي والامام الرازي واتباعه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في
التقريب لا يبعد انها ظاهرة في الحصر ونفاه الامدي وابو حيان والحنفيه واما
الثالث فنفاه القاضي ابو بكر الباقلاني وجمع من المتكلمين وتبعهم الامدي
وابن الحاجب واما الحنفية فعلى اصلهم والاكثرون على الاثبات لنا في
اثبات المفاهيم المذكورة الاستقرا لا سيما لان الفصحا فان ائمة العربية
اجمعوا على ان الاستثنا من النفي اثبات وعلى افادة انما الحصر ولذلك اطبق
عليه ابو النجا والنسفي وابو حيان ممن قرر ذلك في كتبه في النحو كشرحي
الالفيه والتسهيل والارتشاف وشرح الغاية ومختصر التقريب وغيرها ومن
تامل كلامهم لا يشك في اجماعهم عليه وكذلك اطبق علماء المعاني على افادة

الثالث الحصر حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما
يفيد حصرا لانطلاق على زيد ووجه المناسبة في هذا النوع انه لما كان
ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات افاد الاتحاد الجنس
مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا **وقولهم** ان الاثبات في مثل
ما جاءني احد الا زيد **مسكوت عنه** فلا يستفاد منه ثبوت المجيء لزيد ولا عدمه
لانه احتجاج بمحل النزاع فيه فيقال لا نسلم انه مسكوت عنه بل محكوم عليه بثبوت
المجيء على ان يكاد دلالة مثل ما قام الا زيد وما العالم الا زيد على ثبوت القيام والعلم
لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات **و** قولهم **باستواء انما قام وان زيدا قائم**
لانه ناشئ منه ولا يفيد الا زيادة التاكيد فهي في عدة كالحذم **مصادرة** ايضا و
اعادة للمدعى بعبارة اخرى فيقال لا نسلم عدم الفرق بل ان زيدا قائم للاخبار
بقيامه على وجه التاكيد وانما زيد قائم للاخبار بانه قائم لا قاعد روي ان الكندي
المتفلسف ذهب الى المبرد وقال اني اجد في كلام العرب حشوا
فقال المبرد في اي موضع فقال في قولهم زيد قائم وانما زيد قائم وان زيدا قائم
وان زيدا لقائم لاتحاد المعنى واختلاف الالفاظ فقال المبرد بل المعاني
مختلفة فالاول اخبار عن قيامه فقط والثاني اخبار عن قيامه مع اختصاص القيام
به دون غيره من سائر الصفات والثالث جواب عن سؤال سائل والرابع جواب عن انكار
منكر لقيامه وقد جنح هذه المعاني التي اشار اليها المبرد علماء البيان قالوا ترد
انما بدون الحصر كقوله عليه الصلوة والسلام انما الربوا في النسيئة لانعقاد الاجماع
على تحريم ربوا الفضل لان ابن عباس رضي الله عنهما وان خالف فيه فقد ثبت رجوعه
عنه وترد مع الحصر كقوله تعالى انما الحكم لله فيجب اعتقاد كونها للقدر المشترك
بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر للمبتدا نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ
لكونهما خلاف الاصل قلنا قد ثبت اجماع ائمة التفسير واللغة والبيان على افادتها
الحصر فاذا تخلف ذلك في بعض المواضع حمل على انه لقرينة جمعا بين الادلة على
انه قد روي حديث انما الربوا في النسيئة بلفظ لا ربوا الا في النسيئة رواه ابن عباس
عن اسامة اخرجه مسلم والنسائي فيجب تاويل تلك الرواية كما يجب تاويل هذه بعد
الجمع بتخصيصه بمختلفي الجنس كما تقدم فثبت المفهوم **والزامه** اي الاستواء
في التقديم والتاخير ملتزم يعني ان قول القائل العالم زيد لو كان ينبيه

الحصر لكان قوله زيد العالم كذلك والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فلان دليل الحكم في العالم زيد ان العالم لا يصلح للحقيقة العقلية لان الاخبار
عنها بالعالم زيد الحرف كاذب ولا للجنس لعدم القرينة الصارفة الى العهد فرضا
فكان لما صدق عليه الجنس فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد وهو معنى
الحصر وهذا الدليل ات بعينه في قولنا زيد العالم والاشتراك في الدليل
يوجب الاشتراك في الحكم واما بطلان الثاني فلان القائلين بافادة الاول
للحصر لا يقولون بافادة الثاني والجواب انا ذكروه في استواء التقديم
والتاخير في افادة الحصر ملتزم وقولهم ان القائلين بافادة الاول للحصر لا يقولون
بافادة الثاني له ممنوع فان صاحب المفتاح صرح بان المنطلق زيد وزيد المنطلق
سواء في افادة حصر الانطلاق على زيد **ولنبادره** اي المفهوم **في الاولين**
اللذين هما النفي والاستثناء وانما **قيل** انه **منطوق** لا مفهوم اما مفهوم النفي
والاستثناء فممن صرح بانه منطوق ابو الحسين ابن القطان والشيخ ابو اسحق
الشيرازي ورجحه القرافي في قواعده والبرماوي في شرح الفيته وهو الظاهر
من مذهب ابن الحاجب قال ابن ابي شريف وهو الذي ينبغي له القصد اذ
يبعد في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم وهو الذي اطبق
عليه علماء البيان بل قالوا انها تفيد الاثبات نصا واما مفهوم انما فالقول
بانه منطوق مذهب القاضي ابي حامد احمد بن عامر ابن بشر بن حامد
المروروذي بفتح الميم والواو وبينهما راء مهملة ثم راء مهملة مضمومة
ثم واو ساكنة وذال معجمة وحكاه المارودي وجها للشافعية
واما استفادة الحصر من التقديم فلا ينبغي ان يقع خلاف في انها من قبيل المفهوم
للقطع بانه لا نطق بالنفي اصلا من نطقه في تلك المنطوقات فقد يبعد لانه انما
يستفاد بحكم الذوق السليم والفهم المدرك لما يدقق من تراكيب البلغاء ولطائف
اعتباراتهم فيها فان من سمع ذلك اذا نظر في مفهوم الكلام المشتمل على التقديم فهم
نسبة التخصيص والحصر واما من ليس له هذه القوة فربما انكر مع كمال قوته
الادراكية في المعقولات والمنقولات كابن الحاجب وكما روي عن بعض الحكماء
انه كان اذا سئل عن فائدة تقديم في التنزيل اجاب بانه فاصل كما روي بتحليل
تبا **و**اعلم انه اذا وجد في الكلام المقدم مع انما ففيه تفصيل وهو انه

ان امكن تقدير الكلام بما والا من غير تقدير لاجزائه عن وضعها واعرابها كقولك انما تميمي انا كان القصر مستفاد من انما وتقديم الخبر هنا كتقديمه في ما تميمي الا انا وذلك لتاخير المبتدا وكونه اضعف في افادة القصر وان لم يكن ذلك كما في انما زيدا ضربت كان القصر مستفادا من التقديم لانه في معنى ما ضربت الا زيدا فيكون المقصور عليه زيدا وانما مؤكد لذلك القصر نظرا الى ان زيدا هو الجزء الاخير رتبة اذ لا يمكن تقديره بما والا الا بتاخير زيد كما لا يخفى ومن البين في ذلك قوله انا انما لم نزده معرفة وانما لذة ذكرناها اى ما ذكرناها الا لذة ولو لم تاخر لذة وقدر الكلام بما والا صار الكلام ما لذة الا ذكرناها فان نصبت لذة لم يكن للكلام وجه صحة وان رفعت انعكس المعنى المقصود

الباب السادس من المقصد الرابع

في مباحث الناسخ والمنسوخ وهو مما يشترك فيه الكتاب والسنة لا غير و يشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي بيان معنى النسخ فنقول النسخ في اللغة يستعمل بمعنى الازالة وبمعنى النقل قال ابن فارس كل شيء خلف شيئا فقد نسخه بمعنى سواء ازاله او لم يزله ومن الاول ناسخ الازمنة والقرون ونسخت الشمس الظل والشيب الشباب ومن الثاني تناسخ المواريث والانتقال عند القائلين به ونسخت النحل من خليته الى خلية اخرى فيكون للتبدل والاشتراك وذهب القاضي ابو بكر ومن تابعه كالغزالي وغيره الى انه مشترك بين الازالة والنقل متمسكين بانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو معارض بلزوم الاشتراك الذي هو خلاف الاصل وذهب ابو الحسين البصري وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل من باب استعمال اللازم في الملزوم لان في النقل ازالة عن موضعه الاول مستروحين الى انه غير مستعمل فيما سواهما وليس حقيقة في نسخ الكتاب لان ما فيه لم ينتقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الازالة دفعا للزوم كثرة المجاز وجوابه ان ذلك وان كان مجازا في نسخ الكتاب فلا اعتذار عن تناسخ المواريث والازواج ونسخ النحل وذهب القفال وجماعة من الفقهاء الى انه حقيقة في النقل مجاز في الازالة من باب استعمال الملزوم في اللازم محتجين بانه اطلق عليه والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وهو معارض بمثله وهذا الخلاف مما لا يتعلق به غرض علمي هذا معناه اللغوي واما

المعنى الاصطلاحي فهو بيان انتهاء الحكم الشرعي بطريق شرعي متراخ فقوله بيان جنس وذكر الانتهاء لاخراج بيان المجمل والتقييد بالحكم الشرعي لاخراج الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع فان بيان انتهائها بدليل شرعي ليس نسخا اصطلاحا في اهل الشرع وقوله بطريق شرعي لاخراج الطرق العقلية كالموت والنوم والغفلة والجنون فان شيئا من ذلك لا يسمى ناسخا في الاصطلاح والطريق الشرعي يتناول الكتاب والسنة قولا كانت او فعلا او تركا او تقريرا ويتناول النسخ ببدل وبغير بدل واما الاجماع فليس بناسخ وانما الناسخ سنده كما تقدم وهكذا القياس الناسخ عند من يثبت النسخ به اصله لا عينه وقوله متراخ لاخراج نحو صل عند كل زوال الى اخر الشهر وجميع طرق هذا التخصيص لانها للدفع وهذا للرفع وفيه التنبيه على ان النسخ ممتنع قبل امكان العمل بالمنسوخ كما يجيء ان شاء الله تعالى ومنهم من عرفه برفع الحكم الشرعي والمعنيان متقاربان لانه بيان محض في علم الله تعالى المتعلق بابد حكمه ورفع وتبديل في علمنا لظهور اطلاقه في البقاء فالبحث عن الترجيح بينهما قليل الجدوى ومنهم من جعله الدلالة على خلاف حكم شرعي بدليل شرعي متراخ وقال ان الدلالة اولى من الرفع والبيان لان صدق كل منهما باعتبار دون اخر كما بيناه والدلالة تصدق بالاعتبارين بقي الكلام في نسخ التلاوة فقط فقيل لا يضر خروجها عن التعريف لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام لا مطلق النسخ وقيل هي غير خارجة والمراد نسخ الاحكام المرتبطة كصحة التلاوة في الصلاة وحرمتها على نحو الجنب

مسئلة

وهو جائز عقلا عند جميع اهل الشرائع ونفاه بعض اليهود وهم سوى الشمعونية من اليهود ونفى وقوعه فقط بعضهم يعني بعض اليهود وهم العنانية فانهم قالوا بجوازه عقلا وامتناعه سمعا وبعض المسلمين وهم فرقة لا يشتهر لهم ولا يعرف لهم اتباع واما العيسوية من اليهود فقالوا بجوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم لكنه لم يبعث الى بني اسمعيل دون بني اسرائيل وقد جرى هذا الكتاب على نهج الاصوليين في ذكر خلاف اليهود في النسخ وكان الانسب اعفاءه لان الكلام في اصول السنة فيما تقرر عند المسلمين اما اتفاقا واما اختلافا واما خلاف الكفار فالمناسب ذكره في علم الكلام لنا في الاحتجاج لمذهب الجمهور اما الجواز فدليله ان ان احدهما القطع بالجواز عقلا فانه لو فرض وقوعه

لم يلزم منه محال لانه سواء اعتبرت المصالح ام لا اما اذا لم تعتبر فظاهر لان
الله يفعل ما يشاء واما اذا اعتبرت فلانا نقطع ان المصلحة مختلفة باختلاف
الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت فلا يبعد ان تكون المصلحة في وقت
تقتضي شرع ذلك الحكم وفي وقت رفعه وثانيهما ان الاحكام الشرعية قد
ثبت انه يراعى فيها المصالح اما وجوبا كالمعتزلة واما تفضلا كغيرهم واختلاف
المصالح باختلاف الاوقات معلوم كما قررناه انفا واما الوقوع فله ادلة منها
الامر بتزويج بنات ادم من بنيه فانه جاء في التورية ان ادم امر بتزويج بناته من
بنيه بلفظ الاطلاق بل العموم نكرة على سبيل التوزيع من غير تخصيص بالبنات
والبنين في زمانه ولا تقييد بوقت دون وقت والاحتمالات التي لم تنشأ عن
دليل لا تنفي ظاهر الدليل بل يجب نفيها ثم جاء التحريم لذلك اتفاقا بيننا وبينهم
وهو النسخ ومنها وهو اول الادلة الخاصة بمنكري النسخ من المسلمين قوله تعالى ما
ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهي ظاهرة في الوقوع واعترض
بانها جملة شرطية معناها ان ننسخ نات وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله
تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين واجيب بان سبب النزول
يدل على الوقوع قال المفسرون ان المشركين قالوا الا ترون الى محمد يامر اصحابه
بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه ويقول اليوم قولا ويرجع عنه غدا ما هذا
القران الا كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضا فانزل
الله تعالى هذه الاية وانزل ايضا واذا بدلنا اية مكان اية الاية وهذه سالمة عن
هذا الاعتراض لان اذا لا تدخل الا على المحقق وقوعه ومنها الاجماع على ان شرعنا
ناسخ لجميع الشرائع المتقدمة اما في جميع احكامها واما في بعضها بل ذلك معلوم
ضرورة من دين النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم فان قيل المنكرون من
المسلمين معترفون بمخالفة شرعنا لشرع من قبلنا في كثير من الاحكام ولكنهم يقولون
ان شرع من قبلنا كان مغيا الى غاية هي ظهوره عليه الصلوة والسلام وبعد ظهوره
زال التعبد بشرع من قبله لانتهاء الغاية وليس ذلك من النسخ في شيء بل هو جار مجرى
قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل قلنا القول بذلك يرجع بالمخالفة الى المخالفة
في التسمية لاجماع السلف الى زمان ظهور المخالف على تسمية ذلك نسخا ويمكن ان
تقرر هذا الدليل على وجه يتم حجة على اليهود ايضا بان يقال قد ثبت بالدليل

القاطعة والمعجزات الباهرة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم وبصحة نبوته
يلزم نسخ شرع من قبله ولم يكن لليهود والنصارى نص صريح يعلم منه ابدية شرعهم على
التعيين حتى يلزم ان يكون شرع نبينا انتهاء غاية لا نسخا وكذلك الاية يمكن تقريرها
كذلك بان يقال قد ثبت نبوة محمد عليه السلام وتصديقه بالمعجزات وقد نقل
لنا عن الله تعالى انه قال ما ننسخ من اية او ننسها الاية فان قيل الخصم
انما يستدل عليه بما يسلم نقله بانه قلنا لا يستدل على الخصم بما لا يعتقده فيما
له فيه شبهة واما ما لا شبهة له فيه بل ثبوته كثبوت المحسوسات فلا يلتفت الى عدم
اعتقاده فيه ومنها نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس فانه كان ثابتا بالاجماع فنسخ
بوجوب التوجه الى الكعبة ومنها الوصية للاقربين فانها كانت واجبة بقوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين ثم نسخت
اجماعا وغير ذلك كثير كنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ وجوب تقديم الصدقة
بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم ووجوب التربص حولا كاملا
في حق المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة
المستفاد من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون الاية بقوله تعالى الان خفف الله
عنكم الاية ولما فرغ من ادلة المذهب الصحيح شرع في بيان شبه المخالف واحتج
فقال مشيرا الى الشبهة وجوابها وسعة المصلحة تنفي العبث واختلافها ينفي
البداء تقرير الشبهة ان يقال لو جاز النسخ على الله تعالى لجاز عليه العبث والبداء
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان نسخه لما شرعه اما لحكمة ظهرت له
لم تكن ظاهرة له من قبل اولا وعلى الاول يلزم البداء وعلى الثاني يلزم العبث لان ما
لا يكون لحكمة يكون عبثا واما بطلان التالي فلاستحالة العبث والبداء الذي هو الظهور
بعد الخفاء على الحكيم الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب
ان الاحكام كلها مبنية على المصالح تابعة لها اما وجوبا واما تفضلا على اختلاف
الرايين فلا عبث والمصالح تختلف باختلاف الاحوال والازمان كمنفعة شرب
دواء في وقت او حال ومضرته في غير ذلك فقد يتجدد مصلحة لم يكن موجودة
لا انه يتجدد ظهور مصلحة لم تكن ظاهرة فلم يلزم بداء فالملازمة ممنوعة ومن الشبه
قولهم الحكم الاول اما مقيد بغاية او مؤبد فلا نسخ على التقديرين بيان ذلك انه ان
كان مقيدا بغاية كان الحكم بخلافه بعد تلك الحالة مغايرا لا يلحقه النسخ وان كان

مؤبدًا لم يقبل النسخ للتناقض اذ حاصله انه مؤبد ليس بمؤبد ولاداء الى نفي الوثوق
بالاخبار بالتابيد بوجه من الوجوه اذ ما من عبارة تذكر له الا وهي تقبل النسخ
فلا تفضي الى معرفته بسبب من الاسباب وذلك مما يوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا
بالتابيد وهو محال مع انا نعلم بالضرورة ان ذلك كسائر المعاني النفسية يمكن
التعبير عنه والاخبار به والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما وقد ذكرتم احكاما
مؤبدة كالصلوة والصيام والى جواز نسخ شرعكم وانتم لا تقولون به وجوابها
انه اذا رتب الحكم الاول اما مقيد بغاية واما مؤبد لفظا اي مقرون
بلفظ يفيد التقييد بالغاية او التابيد فلا حصر لجواز ان لا يكون مقيدًا
بغاية ولا مقرونا بتابيد والا يكن المراد ذلك بل المراد انه في نفس الامر كذلك
فلا امتناع للنسخ لما نقرر من انه مقيد في علم الله غير مقيد في علمنا لظهور طلابه
في البقاء ولا نعني بالنسخ الا رفع ما ليس بمقيد في علمنا ومن الشبه قولهم
روايه عن موسى عليه السلام انه قال في شريعته هذه شريعة مؤبدة وقال
الزموا السبت ابدًا وقال تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض فلو
نسخت شريعة موسى لبطل قوله عليه السلام اما الملازمة فلدلالة قوله على تابيد
شريعته وهو ينافي النسخ واما بطلان اللازم فلكونه قول رسول متواترا فلا يكن
بطلانه سندًا او لا معنى والجواب منع كونه قول موسى بل هو مختلق فلا
يكون متواترا قيل اختلقه ابن الراوندي والدليل على انه مختلق انه لو كان صحيحا
عندهم لقضت العادة بان يقولوا لنبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويحتجوا به عليه
ولم يقع والا لاشتهر عادة ونفى وقوعه في القرآن خاصة ابو مسلم محمد بن بحر الاصفهاني
المعتزلي وكان من اعوان الداعي محمد بن زيد صنو الداعي الكبير الحسن بن زيد
وذلك لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق
اليه البطلان قلنا النسخ ليس بابطال بل هو حق قطعا والباطل ضد
الحق وكذا المنسوخ ليس باطلا لوقوعه على وفق المصلحة وارتفاعه بارتفاعها
ولان بيان انتهاء حكم لا يقتضي ابطاله فانه حق في نفسه ومامور به في وقته
نقل عن ابي مسلم القول بنفي وقوع النسخ مطلقا والراجح ما ذكرناه
مسألة اختلف في جواز النسخ قبل التمكن من فعل المنسوخ
بان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر

له شيئا ولا يكفي ما يسع جزءا منه فكل من النسخ قبل حضور وقته او بعده
قبل مضي ذلك القدر محل النزاع فالجمهور من الاشعرية وبعض الفقهاء على
جوازه والحنابلة وعندنا ائمتنا عليهم السلام والمعتزلة انه يمتنع النسخ قبل الامكان
وبه قال الصيرفي من الشافعية وهو يحكى عن اكثر الحنفية والحنابلة وذلك
للزوم البداء والعبث يعني لو وقع نسخ الشيء قبل امكان فعله لكان نهيا عن نفس
ما امر به او امرا بنفس ما نهي عنه فان كان ذلك لانه ظهر له من بعد الامر او
النهي كان بداء وان كان لانه لم يظهر له شيء من ذلك كان عبثا وتجهيلا
والكل على الله تعالى محال لا يقال ان ذلك يشتمل على فائدة التكليف التي هي
الابتلاء فيصير مطيعا عاصيا بالعزم على الفعل والترك فيكون اسبق الخطابين
موجبا للعزم والاخر للفعل فلم يتواردا في محل فلا يؤدي الى ما ذكرتم
لانا نقول وجوب العزم فرع على وجوب المعزوم عليه فاذا لم يجب لم يجب فلا مطيع
ولا يقضي به سلمنا فالتعبير عن العزم بالفعل المجاز وتجهيه اذا لم ينصب له
ولا قرينة تدل عليه ولو سلم لم يكن من النسخ في شيء لاختلاف المتعلقين وقولهم في الاحتجاج
على جواز النسخ قبل التمكن بان كل نسخ قبل وقت الفعل وهو ثابت بالاتفاق
فيلزم تجويز قبل الفعل بيان ذلك ان التكليف بالفعل بعده وفيه محال لانه ان
فعل اطاع وان ترك عصى فلا نسخ وكذلك في وقت فعله لانه فعل واطاع به فلا
يمكن اخراجه عن كونه طاعة بعد تحققها وهذا غير النزاع لان النزاع في وقوعه
قبل الوقت الذي قدره الشارع للفعل والمذكور في هذه الشبهة وقوعه قبل
مباشرة الفعل فاين احدهما عن الاخر والقياس على الموت ممنوع حكم الاصل
والجامع اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرا لشبهة انه قد ثبت فيما تقدم ان
التكليف بالفعل لا يستطيع كالحدوث بل يتعلق به في اول زمان حدوثه وانه
يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه فيجب جواز رفعه بالنسخ كارتفاع
بالموت لانهما سواء وتقرير الجواب انا لا نسلم حكم الاصل ولا رفع التكليف
بالموت لانه مقيد بالموت عقلا ولا نسلم الجامع وهو كون التكليف لا يستطيع حال
حدوث الفعل وانه يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وقوله ورد
الوقوع باطل اشارة الى الشبهة الثالثة وجوابها وتقريرها انه قد وقع النسخ
قبل التمكن والوقوع فرع الجواز في ذلك قصة ابرهيم عليه السلام فانه أمر بذبح

وثانيها دليل قوله تعالى افعل ما تؤمر ولانه اقدم على الذبح وترويع الولد
ولو لم يكن مأموراً به لكان ذلك ممتنعاً شرعاً وعادة ونسخ عنه قبل التمكن
من الفعل لانه لم يفعل فلو كان عدم الفعل عند حضور الوقت لكان عاصياً ونسخه
حديث المعراج فانه يدل على نسخها لزايد على الخمس من الخمسين قبل التمكن من
الفعل وتقرير الجواب منع الوقوع فلا نسلم ان شيئاً مما ذكروه من ذلك
اما قصة ابرهيم فلجواز ان يكون الوقت موسعاً وقد انقضى منه ما يتسعه ولا يقضي به
ومثل هذا التعليق بالمستقبل لا يمنع النسخ وقولهم لو كان موسعاً لاخر الاقدام و
الترويع رجاء ان يفسخ او يموت فمثله من عظائم الامور لو جرت عادة ممنوع الملازمة
فان الانبياء صلوات عليهم انما يستبعد منهم عدم المسارعة الى الامتثال فكثير من
مثله التراخي الى ان مضى من الوقت ما يسع الفعل ولو سلم فلا نسلم عدم التاخير
لجواز ان يكون الاقدام والترويع في اخر اوقات الامكان والتقدم عن تحلوم واما
حديث المعراج فاحادي لا يثبت بمثله مثل هذا الاصل مع انه يستلزم النسخ قبل علم
المكلفين وعقد قلوبهم على الامتثال ولا قائل به فيجب تاويله بان المراد من فرض الخمسين
ان المفروض من الصلوة الخمس ثوابه ثواب الخمسين ويبقى ذلك بالاقتصار على الخمس قبل
وقت الامكان يؤيد هذا التاويل بان حديث المعراج متاخر عن شرع الصلوة فالمشهور
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم واصحابه كانوا يصلون الخمس قبل ذلك
بمدة مديدة **مسئلة** الناسخ اذا ورد الى النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم فقبل
تبليغه الى المكلفين هل يثبت حكمه في حقهم ام لا يثبت بل هم في التكليف بالفعل الاول
على ما كانوا عليه قبل ورود الناسخ فذهب بعض الشافعية الى الاثبات والمختار
عند اصحابنا والحنفية واحمد بن حنبل وبعض الشافعية ان الناسخ لا يثبت حكمه قبل
تبليغه عليه السلام وذلك لوجوه منها انه كغيره من الاحكام المبتداه فانهم لا يفرقون
في ثبوت حكمها في حق من لم تبلغ اليه وكما قبل التبليغ الى الرسول فانه لا يثبت حكمه اتفاقاً
ومنها قوله لاستلزامه تكليف الغافل وهو ممتنع كما سبق ومنها انه يستلزم اجتماع
الضدين في محل واحد وهو محال وبيانه ان العمل الاول لو حرم لكان الناسخ واجب
القطع بتاثيم تاركه والعمل بالثاني واجب لكونه ناسخاً وحراماً لاستلزامه وكذا يجب
وصول العمل الاول قالوا حكم متجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما بعد بلوغه الى المكلف
واجب فان حكمه يثبت في حق الجميع اتفاقاً قلنا الفارق بينهما وهو التمكن من

العلم حسن قطعاً والا كان تكليف الغافل وهو من لم يبق له ملاحظة الفهم لا
من لم يبق عالماً لتقصير والا لم يكن الكفار مكلفين **ويعرف** الناسخ ويتميز عن المنسوخ
اما بعلم تاخره عن المنسوخ **او ظنه** وذلك بضبط التاريخ مثل ان يعلم او يظن ان
هذه الاية نزلت في غزوة كذا وتلك في غزوة كذا او هذه في خامسة الهجرة وتلك في
سادسة متتابع تعذر الجمع بينهما وكحديث جابر كان اخر الامرين من رسول الله صلى
الله عليه وعلى اله وسلم ترك الوضوء مما مست النار واعلم ان خبر الاحاد في ضبط التاريخ
وجوه متنوعة ومعمول به في النسخ وان كان المنسوخ قطعياً كالكتاب والسنة المتواترة
لكون الناسخ قطعياً والظن انما هو في كونه متصفاً بالنسخ على ان استفادة النسخ من
خبر الواحد انما هو بالمتضمن او الالتزام ومثل ذلك يغتفر فيه ما لا يغتفر فيما اذا
كان اصلاً كما تقبل القابلة في الاحصان وان ترتب عليه الرجم وشهادة القابلة
في الولادة وان ترتب عليه النسب وذهب الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام
الى انه لا يعمل به الا في الظني لئلا يؤدي الى ترك القطعي بالظني وتبعه صاحب
الكافل وفيه ان متواتر السند قد اسقط القطع بقاء حكمه معارضة الظني القطع
بان احد المتواترين ناسخ والاخر منسوخ بنيان الاحاد معين للناسخ المعلوم
اجمالاً والقطع دافعه قطع مثله ويجوز ان تقوم قرينة تعين الناسخ والمنسوخ
ظناً كما ذكر اصحابنا في حديث الوضوء من مس الذكر انه يتعين كونه المنسوخ بقرينة
السؤال عنه في حديث طلق ولولا انه كان يلزم حدث الوضوء منه لما سألوا عنه
لتنزل سؤالهم منزلة السؤال عن سائر الاعضاء هل في مسها او مس شيء
منها وضوء وذلك مما لا معنى له وحديث طلق رواه احمد واصحاب السنن والدارقطني
وصححه جمع من الحفاظ ومما ينبغي كون مثل هذا السؤال قرينة للنسخ ما رواه
البخاري في الجامع الصحيح عن سعيد بن الحارث قلت لجابر الوضوء مما مست النار قال
لا وكاختلاف الصحابة في مسح النبي صلى الله عليه على الخفين اكان قبل المائدة ام بعدها
ويعلم ايضاً بالنص بان هذا ناسخ وهذا منسوخ اما صريحاً واما بان يذكر ما هو في معناه
نحو كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا
ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقا فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا
مسكراً رواه مسلم من حديث بريدة الاسلمي **والاجماع** كالاجماع على ترك تأديب الحد
في المرة الرابعة والاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً كما يجي لكنه يدل على وجود

كما يحتج ناسخ لا بقول صحابي بأن هذا ناسخ وهو منسوخ لجواز أن يكون عن اجتهاد سوآء صرح بعلمه أم لا وسوآء كان الأول معلومًا أو مظنونًا بحصول التجويز المذكور فإن الإنسان كثيرًا ما يعبر عما قوي عنده بالعلم ذكر ذلك القاضي عبد الله الدواري رحمه الله تعالى وقيل إنه مقبول مع التصريح بالعلم في نسخ المظنون دون المعلوم واختاره صاحب الفصول وقال الشيخ أبو الحسن الكرخي يكون قول الصحابي حجة إذا أطلق ذلك إطلاقًا فقال هذا منسوخ لأنه لولا ظهور النسخ لما أطلقه بخلاف ما إذا قال نسخ بهذا واعترض بأنه يجوز أن يكون أطلقه لقوة ظنه وفي المسألة قول آخر أنه يكون ناسخًا مطلقًا لأنه لا يقوله إلا عن نقل لنا وهذا رأي من يرى التمسك بالأثر أو حداثته أو تأخر إسلامه فلا يعرف الناسخ بشيء من هذين الأمرين لأن يتقول متأخرًا لصحبة لحداثته السن أو تأخر الإسلام قد يكون متقدمًا ويتقول متقدم الصحبة قد يكون متأخرًا فلا دلالة في ذلك على النسخ القسم الآن منقطع صحبة الأول قبل صحبة الثاني مرجع إلى العلم بتقدم تاريخه وهكذا قوله أو ترتب في المصحف أو موافقة الأصل أو خفة حكمه أما الأول فلأن الآيات لم ترتب في المصحف ترتيب النزول وأما الثاني فقد قيل إنه يحكم بتأخر موافق الأصل من حيث أنه لو حكم بتقدمه لم يفد إلا ما علم بالأصل فيعرى عن الفائدة الجديدة وإذا حكم بتأخره أفاد الآخر رفع حكم الأصل وهذا رفع حكم الأول وذكر القاضي عبد الجبار أنه يحكم بتقدم موافق حكم العقل على المخالف فيكون المخالف ناسخًا والموافق منسوخًا والكل غير معمول به لأنه لا يمتنع أن يكون ابتدا الشرع بعد جار بخلاف ما في الأصل أو بما يوافقه مع أن العلم يكون ما علم بالأصل مقررًا عند أهل الشرع فلا يوجد به وإن تأخر الموافق يستلزم تغييرين والأصل قلة التغيير وأما الثالث فقد قيل بأنه يقتضي تقديم الأشق لما يجيء وليس بشيء لأن الأحكام يراعى فيها المصالح فيجوز أن يكون المصلحة في تأخر الأشق كما في تأخر الأخف كما في الصيام فإنه نسخ الأخف فيه وهو وجوب صوم يوم عاشورا بالأشق وهو وجوب صوم شهر رمضان والأشق فيه بالأخف لأنه كان في صدر الإسلام لا يحل الصائم الأكل والشرب والجماع من بعد الغروب إلا ريثما يصلي العشا الآخرة أو ينام فإذا صلاها أو نام حرم عليه الطعام والشراب والنساء إلى الليلة وقيل بالعكس لما يجيء من أن الشريعة مبناها

على

على التخفيف وفيه ما عرفت فإن عرف الناسخ بطريق من الطرق المعتبرة عمل به وإلا فالترجيح بين المتعارضين هو الواجب إن أمكن فيعمل بالراجح ويطرح المرجوح والترجيح بأحد طرقه الآتية في بابه إن شاء الله تعالى ثم إن تعذر الترجيح لاستوائهما في جميع الوجوه الظاهرة فإنه يجب الوقف عن العمل بأيهما ويرجع في حكم الحادثة إلى غيرهما من شرع أو عقل وهو قول أصحابنا والأكثرين وأشار إلى القول البعض بقوله أو التخيير بينهما وهو باطل لأن فيه رفعًا لحكمهما والظن قاض بحجية أحدهما والقول بالتخيير مذهب من يجيز تعارض الأمارات من دون مرجح في نفس الأمر والمذهب الصحيح أن ذلك غير متصور الوقوع من الشارع

مسألة: اختلف في جواز النسخ فيما قيد بالتأبيد فذهب بعض المتكلمين والجصاص والماتريدي والدبوسي وغيرهم من الحنفية إلى منع نسخه مطلقًا والجمهور يجوزون أنه إن كان التأبيد قيدًا للفعل نحو صوموا أبدًا لأن الفعل يحل بأدائه والوجوب مستفاد من الصيغة والتأبيد قيد فيما به وهو الأدا العمل لا غير أو كان ظاهرًا محتملًا نحو صوم رمضان يجب أبدًا فإن الظاهر كونه ظرفًا للوجوب ويحتمل أن يكون ظرفًا للصوم فكان ظاهرًا في كونه قيدًا للحكم محتملًا للخلاف فجاز نسخه عند الجمهور لذلك أو لأنه كثيرًا ما يتجوز بالأبد عن الوقت الطويل بخلاف ما إذا كان قيدًا للحكم نصًا فيه نحو الصوم واجب مستمر أبدًا فإنه لا يجوز نسخه بالاتفاق وقد أشار المتن إلى ذلك كله بقوله تأبيد محل الحكم لا يمنع النسخ كما في نحو صوموا أبدًا بخلاف تأبيده نصًا كما في الصوم واجب مستمر أبدًا فإنه لا يجوز بالاتفاق ومفهوم قوله نصًا أن تأبيده على جهة الظهور دون التصريح مانع كما في نحو صوم رمضان يجب أبدًا وإنما جوزه الجمهور في الصورتين لأن أبدية الفعل المكلف به وعدم أبدية التكليف به لا يتنافيان لأن أبدية الفعل إنما ينافيه ويقتضيه عدم أبديته لا عدم أبدية التكليف به وعدم أبدية التكليف بالشيء إنما ينافيه أبدية التكليف بذلك الشيء لا أبديته فإن قيل تقييد الفعل بالأبدية لا من حيث هو بل من حيث كلف به فيستلزم أبدية التكليف به فإذا انتفت أبدية التكليف به بالنسخ انتفت أبديته أجيب بالمنع وإن سلم فغايته الظهور لأن الظاهر والمخالفة لدليل يجب بالاتفاق فإذا كان التقييد للحكم بلفظ التأبيد إنما يفيد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمان

بالظهور لا بالنصوصية لم يمتنع ان يكون المخاطب مريداً لثبوت الحكم في بعض
الازمان دون البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك
لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد الشارع واذا فرض ذلك لم يلزم منه محال
فيكون جائزاً او قوله فلا تناقض فيما اشارة الى شبه المانعين وجوابها قالوا
التأبيد معناه الدوام والنسخ ينافي الدوام ويقطعه فكان تناقضاً فلا يجوز
على الله تعالى والجواب منع لزوم التناقض في موضع الخلاف لما بيناه و
انما يلزم فيما نص فيه على تأبيد الحكم واستمراره ولا خلاف في منع نسخه قالوا
نسخ وجوب الصيام المؤبد يجعله غير مؤبد لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيكون
مبطلا لنصوصية تأبيد الفعل كتأبيد الحكم قلنا نسخ الوجوب المؤبد يستلزم
اجتماع الحتم والنسخ في زمان واحد ولو في بعض ازمنة الابد بخلاف نسخ الفعل
المؤبد لا جمع اذ لا يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل على ان الفعل المؤبد اذا
لم يلاحظ معه الحكم الشرعي لا يتصور رفعه فكيف يستلزم نسخ وجوبه نسخه قالوا
عدم جواز النسخ في نحو الصوم واجب مستمرا ابداً ان كان لكونه خبراً موهماً
الى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في شهر رمضان واجب وان كان باعتبار
كونه حكماً وايجاباً فالايجاب المؤبد للصوم والايجاب للصوم المؤبد سواء كان
في ذلك فيكون نسخهما جميعا ممتنعا والفرق تحكم قلنا لا نسلم الاستواء
في الطرفين فان الفرق بين الايجاب المؤبد وايجاب المؤبد واضح لا يخفى

مسئلة وكون المحل خبراً لا يمنع النسخ الا بالنقيض فيما لا
يتغير مدلوله يعني ان محل التكليف اذا كان خبراً يجوز ان يكلف الشارع احداً
بان يخبر بشيء من عقلي او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار
والايمان ونحو فان خبريته لا تنافي في منع التكليف بالاخبار به فيجوز نسخه برفع
التكليف به بالاتفاق كنسخ التعبد بتلاوة بعض الايات واما نسخه بان يكلفه احدهما
بالاخبار بنقيضه فان كان مما لا يتغير مدلوله لم يجز عند ائمتنا والمعتزلة لانه
كذب والتكليف به قبيح وجوزه الاشاعرة بناء على اصلهم من نفي القبح الا بمعنى
العقل ويرد عليهم ان التكليف به صفة نقص وهم لا يجوزونها على الله تعالى
واختار العلامة المناوي في دمرا البدايع انه لا يجوز نسخه بالاخبار بنقيضه
في حق الرسول لانه يرفع الثقة ويجوز في حق غيره لجواز التكليف بالكذب

كما جاز الكذب في بعض المواضع وان كان مما يتغير مدلوله جاز بالاتفاق
كنسخ التعبد بتلاوة شيء والامر بتلاوة ضده والمختار انه لا نسخ مدلوله
اي مدلول الخبر سواء كان مما يتغير كايمان زيد وكفره او لا كحدوث العالم وفاقا
للشافعي وابي علي وابي هاشم والقاضي ابي بكر الباقلاني والصيرفي وابي اسحق
المروزي وابن الشجاعي وابن الحاجب وعامة المتأخرين من الفريقين وقيل ينسخ
من الخبر ما يتغير مدلوله وهو اختيار السيد العلامة ابرهيم بن محمد ورواه في الفصول
عن ائمة الزيدية وابي عبد الله وابي الحسين وبعض الاشعرية والاستدلال من اهل
القول بجواز الاخبار بخبر زيد خالد كفره وايمانه وبقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون برفع الخلاف لان
الحج مراد بها الامر والايجاب ولكنها اوثرت صيغة الخبر الدالة على التحقيق
وابرزت في صورة الجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستقرار على وجه يفيد
انه حق واجب لله سبحانه وتعالى في ذمم الناس لا انفكاك لهم عن ادائه تأكيداً
لشأن الحج واعتناء بأمره وهكذا قوله لا يمسه الا المطهرون يفيد تحريم مسه على المطهر
اياه وهذه احكام يجوز نسخها بالاتفاق واما جواز الاخبار بخبر زيد حال كفره
ونسخ الاخبار بحال ايمانه فليس ذلك من النسخ في شيء لما عرفت ان النسخ بيان انتهاء
حكم شرعي او رفع حكم شرعي وهذا ليس حكما شرعيا بل هو حكم عقلي ولهذا قال العلامة
مجيبا من جهل للمخالف ان كان الخبر ما يتغير فائدة فان كانت فائدته حكما شرعيا جاز
النسخ نحو آية الحج وان لم يكن حكما جاز ولا يسمى نسخاً قالوا قوله تعالى ان لك ان لا
تجوع فيها ولا تعرى منسوخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما وايات الوعيد بالخلود
في النار منسوخة بقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قلنا اما الاولى فمن
باب تقييد المطلق اي ان لك ذلك مع الطاعة وعدم العصيان واما الثانية
فاصحابنا يخصصون من يشاء بالتائب وغيرهم يخصصون بذلك ايات الوعيد بناء على
ان يجوز التأخير مقارن او في حكم المقارن **مسئلة** اختلف في جواز النسخ من
غير بدل والمعنى هل يجوز النسخ للحكم الشرعي لا لحكم اخر بان يدل الدليل على ارتفاع
الحكم السابق من غير اثبات حكم اخر شرعي وهو جائز عند الجمهور بلا بدل وخالف
فيه قوم من اهل الظاهر ونقله القاضي ابو بكر الباقلاني عن بعض من المعتزلة وذهب
البرماوي وابن السبكي الى انه جائز غير واقع وحملوا كلام الشافعي حيث قال

وليس نسخ فرض ابدا الا اذا ثبت كانه فرض على نبينا الى قوع بدون الجواز ووقع
ما ذهب اليه الجمهور وقوله لجواز المصلحة في انقضاء التعبد بذلك الحكم من دون
تبديل له بحكم اخر والعقل يقضي بانه لا استحالة في ذلك قضاء قطعيا . واما من
لم يقل برعاية المصالح فوجه الجواز عنده أظهر ووقوعه وذلك كصدقة النجوى في قوله
تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فانه اوجب تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول
عليه الصلوة والسلام ثم نسخ بقوله فان لم تفعلوا او هو نسخ بلا بدل والاباحة اصلية
واما الاباحة بعد نسخ وجوب الامساك عن المباشرة بعد النوم او صلوة العشاء
وبعد تحريم ادخار لحوم الاضاحي فشرعية لان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث الى نسائكم صريح في ذلك وكذا قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فادخروها وقد
والمراد في الاية لفظا او حكما بحكم الشرعي والاصل او شرعي مخصص اما
الحيض الحائف وبجواها وتقريرها ان الله تعالى اخبر بقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها انه لا ينسخ الا ببدل لانه لا يتصور كونه خيرا او
مثلا الا فيه والخلف في خبر الصادق محال . وتقرير الجواب ان المراد
بالاية اللفظ لا الحكم فالمراد نأت بلفظ خير لا بحكم خير . والنزاع في الثاني
لا دلالة عليه في الاية سلمنا ان المراد بحكم خير منها فلا نسلم ان المراد الحكم الشرعي
بل المراد اعم منه ومن الاصلي فلعل الخير في حكم الله تعالى عدم الحكم الشرعي وهو
حكم اصلي سلمنا ان المراد به الشرعي لكن لفظ الاية عام محتمل للتخصيص فلم لا
يكون مخصصا بما نسخ الى بدل كاية النجوى واختلف ايضا في جواز النسخ للحكم
بالاثقل منه بعد اتفاقهم على جواز النسخ الى بدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم
في ليل رمضان الى حله ووجوب مصابرة كل واحد من المسلمين لعشرة امثالهم
بوجوب مصابرتهم الضعف للضعيف والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه
الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فذهب بعض الشافعية وبعض اهل الظاهر
الى انه لا يجوز فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منع منه شرعا فقط وهو
ابو بكر بن داود الظاهري ومنهم من قال انه جائز غير واقع والجمهور على
جوازه ووقوعه لما مر من حديث المصلحة ولوقوع كنسخ التخيير بين الصوم
والفدية بتعيين الصوم وصوم عاشوراء وهو يوم بصوم شهر رمضان ووجوب الحبس
في البيوت والاذى بالجلد او به وبالرجم والصفح عن الكفرة بقتالهم ثم

بقتالهم كافة وقوله وابتداء التكليف مبني على رعاية المصلحة الثانية الى شبهه
المانعين وجوابها تقريرها ان النقل من الاخف الى الاثقل ابعد في المصلحة
لكونه اضرارا في حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان
تركوا استضروا بالعقوبة وهو غير لائق بحكمة الشارع . وتقرير الجواب
ان ذلك لا نسلم لم قلنا ابتداء التكليف نقل المكلف من الاباحة الاصلية و
الاطلاق الى مشقة التكليف وجوابهم جوابنا وايضا لا نسلم الابعدية لجواز
ان يعلم الشارع ان الاصلح للمكلف هو النقل الى الاثقل كما ينقلهم من الصحة
الى السقم ومن القوة الى الضعف . واحتجوا ثانيا بقوله تعالى يريد الله ان يخفف
عنكم وبقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل الى الاثقل على ذلك
فلا يريده قلنا التخفيف واليسر والعسر في الاية مطلق لا عام واللام للجنس
لا للاستغراق ولو سلم فالمراد في الاخرة كتخفيف الحساب وتكثير الثواب ولو سلم فمجاز
باعتبار ما يؤول اليه لان عاقبة التكليف هذا ان ولو سلم كونه دنيويا وحقيقته هو
مخصوص بما ذكرناه من النسخ بالاثقل كما تقدم له اي كتخصيصه بالتكاليف الثقيلة الشاقة
والداء الابتلاء في الابدان والاموال اتفاقا . احتجوا ثالثا بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والخير هو الاخف والاثقل هو المساوي والاشق
ليس شيئا منهما قلنا الاشق خير باعتبار الثواب بدليل قوله تعالى لا يصيبهم ظمأ
الاية ويقول الطبيب للمريض الجوع خير لك . مسئلة ويجوز وقوع النسخ في القرآن
حكما وتلاوة معا ولا خلاف فيه الا من يمنع من وقوع النسخ في القرآن وهو ابو مسلم
لا نعلمهم فاما نسخ جميعه فانه ممتنع بالاجماع لانه معجزة نبينا صلى الله عليه وعلى اله وسلم
المستمرة على التابيد وذلك كحديث عائشة كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهي فيما يقرأ من
القرآن رواه مسلم فانه لم يبق لهذا اللفظ حكم القرآن لا في الاستدلال ولا في غيره
واما قول عائشة فتوفي عليه السلام وهي فيما يتلى من القرآن فمحمول على انه لم يبلغه
نسخ تلاوته فيتلوه وهو معذور واما اول ذلك لاجماع الصحابة ومن بعدهم على تركها
من المصحف وقوله او احدهما يعني انه يجوز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون
الحكم اما نسخ الحكم دون التلاوة فكثير كاية النجوى قال عبد الرزاق اخبرنا معمر
عن ايوب عن مجاهد قال علي ما عمل بها غيري حتى نسخت وما حسبته قال وما كان

الاشاعه من قبائح وانه الاعتداد بالحول وايه الوصيه للوالدين والاقربين
وابى الجيش في الاذى للزانيين والايات المنسوخه باية السيف وهو كثير
واما نسخ التلاوه دون الحكم فكما رواه الشافعي عن سعيد بن المسيب عن عمر
قال اياكم ان تهلكوا عن اية الرجم او يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله عز وجل
فلقد رجم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والذى نفسى بيده لولا ان يقول الناس
زاد عمر في كتاب الله لاثبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
فانا قد قراناها وروى الترمذى نحوه والبخارى ومسلم عن ابن عباس عن عمر قريبا
من هذا وروى النسائى عن ابي امامه اسعد بن سهل بن حنيف عن خالته رضي الله عنها
قالت لقد اقرأناها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اية الرجم الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة ورواه احمد في مسنده وابن حبان
في صحيحه من حديث ابي ذر رضي الله عنه وفي روايتهما انها كانت في سورة الاحزاب
والمراد بالشيخ والشيخة المحصنان فالحكم باق واللفظ مرتفع ومنع النسخ
في الاخرين وهما نسخ الحكم فقط والتلاوه فقط بعض روي عن بعض الاصوليين
منع نسخ الحكم دون التلاوه وعن بعضهم المنع من نسخ التلاوه مع بقاء الحكم وبه
جزم السرخسي وعن بعضهم المنع من القسمين معا لنا في الاحتجاج لمذهب
الجمهور ان المصلح الجواز لنسخ كل من التلاوه والحكم دون الاخر حاصل فان
جواز التلاوه الايه حكم من احكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم اخر لها ولا تلازم
بينهما واذا ثبت ذلك جاز نسخ احدهما دون الاخر كسائر الاحكام المتباينه ولنا
ايضا الوقوع لنسخ كل منهما دون الاخر كما تقدم بيانه والوقوع فرع الجواز قالوا
في الاحتجاج للمانعين وهو لمن يمنع من نسخ كل منهما دون الاخر هما اي التلاوه
والحكم في التلازم بينهما والدلاله عليه كالعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم
فكما ان العلم والعالمية لا ينفك احدهما عن الاخر وكذلك المنطوق والمفهوم
فالتلاوه والحكم يجب ان يكونا كذلك قلنا لا نسلم ثبوت العالمية فانه
مبنى على ثبوت الاحوال والحال هو الواسطه بين الموجود والمعدوم وهي عند
الجاهلين ابي هاشم البيت عليهم السلام وغيرهم باطل انما علم صفة زائدة من ان الموجود
ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطه بين النفي والاثبات ولذا قال
بعضهم انه اهل البيت عليهم السلام في وصف اعتقادات ابائه الصحابه من صفة

لم يثبتوا صفة للذات زائدة ولا قضوا باقتضائها للاحوال
والمفهوم غير لازم للمنطوق لتخلفه عنه في كثير من الصور كما سبق تحقيقه
سلمنا عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلا نسلم
التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم والعلة والمعلول
يجب تلازمهما ابتداء ودواما بخلاف التلاوه والحكم فالازمهما ابتداء لا دواما
لان التلاوه امارة الحكم في ابتداء ثبوته دون حالة دوامه فلا تدل الا على ثبوته
ابتداء ولا بد له دواما على دوامه ولذلك ثبت الحكم بامارة واحدة مع تكررها ابدا
فاذا نسخنا التلاوه وجب ما كان نسخا لدوامها وهو غير الدليل واذا نسخ الحكم وجب
ما هو نسخ للدوام وموضوعه المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل عن المدلول قيل في
الاحتجاج للمانعين لنسخ احدهما دون الاخر ثانيا بقاء احدهما من دون الاخر يوقع في الجهل
لايهامه اعتقاد نفي الحكم لنسخ التلاوه واعتقاد ثبوته لبقائها وترفع الفائدة عن القران
لانحصار فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يتصل اصلا او قصد ولكن من غير ذلك
اللفظ فقد بطلت فائدته فيكون عبثا والتجهيل والعبث قبيح لا يجوز على الله تعالى
ورد بالمنع للامرين اما الايقاع في الجهل فلانه منتف مع الدليل الدال على بقاء التلاوه
او الحكم دون الاخر اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه واما رفع
الفائده فكذلك لانا نمنع بقاء التلاوه كونه قرآنا يتلى للثواب وكونه معجزا بفصاحته
لفظه مع بقاء الحكم قد حصلت في الابتداء وقد يتوهم الاحتجاج على وجه
يكون حجة للمانعين من نسخ التلاوه دون الحكم فقط وللحاكين ويؤخذ ما سبق
تقريره جوابا مسألة ويجوز نسخ القرآن والمتواتر والاحاد
كل بمثله اتفاقا ولا خلاف فيه الا ممن منع النسخ مطلقا ومن منعه في القرآن فيجوز
نسخ القرآن بالقرآن كما تقدم للعبين والخبر المتواتر بالخبر المتواتر ومثاله عن وقد
مثله القرشي بنسخ المتعه ونسخ الكلام في الصلوة والخبر الاحادي بالخبر الاحادي نحو
حديث الصحيحين كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها لافادة كنت نهيتكم ان
النهي كان من السنه وكنسخ نكاح المتعه ونسخ الوضوء مما مسته النار ومن سائل القرآن
وهو كثير ويجوز نسخ الاضعف بالاقوى فيجوز نسخ الاحادي بالمتواتر اتفاقا ويجوز
نسخ السنه متواترة كانت او احادية بالقرآن عند الجمهور كنسخ تحريم مباشرة الصائم
اهله ليلا بعد النوم او صلوة العشا بقوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الايه وكما

الى بيت المقدس فانه كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام
لانه اي الاضعف ان كان الاحاد فظاهر جواز نسخه بالكتاب والسنة المعلومة
لان جواز نسخه بالمتواتر متفق عليه والكتاب اقوى منه ولذا اقدمه معاذ ولما
قد شاه من صور الوقوع فان قيل يجوز ان يكون نسخها بالسنة ويوافقها القران
او يثبت المنسوخ بقران من قبلنا او بقران نسخ تلاوته قلنا لو قدح ذلك لما
صح اجماع العلماء على صحة الحكم بناسخية نص علم تاخره عما خالفه وناسخية شرايع من
قبلنا معتبره بما عرفه ولم يثبت في الكتاب وما نسخ تلاوته لا يسمى قرانا بل سنة لانه
وحي غير متلو ولذا لا يجوز الصلوة ومن ذلك مصالحة الرسول صلى الله عليه وسلم اهل
مكه في الحديبيه على رد نسائهم ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مومنات الاية او
كان الاضعف هو المتواتر والاقوى الكتاب فلا اقل من الجواز لنسخه بالكتاب
للقطع بامكانه في نفسه وعدم لزوم المحال منه كعكسه والمدعى انما هو الجواز لا الوقوع
وهل يقع نسخ السنة معلومة كانت او مظنونة بالقران وهو قول الشافعي
صرح به في رسالته قال القاضي عبد الجبار ومن اصحابه من يضيف اليه جواز ذلك
وليس بظاهر من قوله ولكنه لما راى المسئلة تصعب على الناظر جعله نزلا اخرجنه
بانجله كتبهم اي كلامه وجمهور المتاخرين من الشافعيه يتاولون كلامه
بانه انما اراد نفي الوقوع دون الجواز قال الامام يحيى ومن ائمة الزيدية من
ذهب الى ذلك وذلك للدليل القطعي اعني لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
لتبين للناس فيجب ان يكون ما جاء به من الذكر الذي هو القران مبينا لا رافعا و
النسخ رفع لا بيان قلنا البيان معناه التبليغ لانه اظهار سلمنا فالنسخ بيان لانتهاء
مدة الحكم كما سبق في صدر الباب سلمنا فاين نفيه اي النسخ لا لها انما يدل
على كونه مبينا في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا في الجملة سلمنا العموم فلم لا يكون
مبينا باعتبار ما ثبت من الاحكام ناسخا الا باعتبار ما ارتفع به منها وقد تقرر الاحتجاج
بهذه الاية على وجه اخر حاصله ان الاية تدل على ان السنة تبين القران لانه عليه
الصلوة والسلام انما يكون مبينا لها فلو نسخ الكتاب السنة لكان مخالفا لقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم اذا النسخ تبيين فيكون المبين هو الكتاب لا الرسول فيلزم
نقيض ما نطق به القران وهو محال كما سلف الجواب منع اختصاص تبيينه بالجواز
ان يكون مبينا بما ورد على لسانه من الكتاب والسنة جميعا والجمهور من ائمة الزيدية

وغيرهم على جواز نسخ القران بالمتواتر من السنة ومنعه الشافعي رضي الله عنه وتابعه
على ذلك طائفة وهو مروي عن بعض ائمة الزيدية واختلف المانعون فمنهم من منعه
عقلا كالحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي وهو رواية عن احمد
بن حنبل ومنهم من منعه سمعا كالشيخ ابي حامد الاسفرايني وهو مقتضى كلام المانعين
من القائلين به وتاول مذهب الشافعي احتج الجمهور بقوله لانه معلوم متاخر
زمنا وجب على المكلفين اتباعه ولا مانع من معرفة كون حكم منضبطه بالقران ومعرفة
كون بدله منضبطه بالسنة قيل في الاحتجاج كما نعين سمعا قال الله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وهو يدل على عدم جواز نسخ القران بالسنة من
وجهين احدهما انما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست
كذلك ثانيهما انه قال نات والضمير هو فيجب انه لا ينسخ الا بما ياتي به الله
وهو القران قلنا المراد من قوله نات بخير منها او مثلها الحكم وهو خير او مثل
في حق المكلف حكمه او ثوابا سلمنا فخير الناسخ اذ لا يمتنع ان يكون المراد بالاية
على موجب ظاهرها ان الله تعالى متى نسخ اية انزل اية اخرى مثلها او خيرا منها
وان لم يكن هي الناسخة للاولى بل يكون الناسخ لها شيئا اخر سلمنا في التلاوة يعني
لا يكون المراد في الاية نسخ التلاوة فاذا نسخ تعالى تلاوة اية نزل لها باية تلاوتها
خير في الثواب او مثل وقوله الضمير له في نات لا يمنع النسخ بالسنة لان الكتاب
والسنة جميعا من عند الله قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي
يوحى وبه يعلم الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
ان لم يكن المراد لا اضع لفظا لم ينزل مكان ما انزل وانما المانعون عقلا فاحتجوا
بان تجويزه يودي الى التنفير عن الانبياء وعن ما جاءوا به من حيث يجوز ان ياتوا من
عند انفسهم بما يرفع حكم ما جاء من عند الله وقد نبه الله تعالى على نفي هذا المعنى بقوله
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي قلنا قيام الدلالة على بعثتهم للتبليغ عن
الله تعالى وتعريف الامة مصالحها الشرعية وعلى ان كل ما جاء به من عند الله و
انه لا يجوز عليه الكذب والتغيير والتبديل دل السفلي والجمهور ايضا
على منع نسخ الكتاب والسنة المعلومة بالاحاد التي لا تفيد القطع بالقران لان
القاطع لا يعارضه المظنون وذهب متاخروا الحنفية الى جواز نسخ الكتاب والسنة
المتواترة بالخبر المشهور قالوا لان النسخ بيان من وجه وتبديل من اخر فمن حيث يانه

يجوز بالآحاد كبيان المجمل والتخصيص ومن حيث تبديله يشترط التواتر فجاز
التوسط بينهما عملاً بالجهتين وفيه أنه لا واسطة بين العلم والظن وفيه تمهيد بأن
المظنون لا يقابل القاطع وفي جمع الجوامع أن نسخ القرآن بالآحاد جائز غير واقع
وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي وأبو عبد الله البصري الى جواز وقوعه
عليه الصلوة والسلام لا بعده وأفقههم الامام يحيى بن حمزة من أئمة الزيدية عليهم السلام
على ذلك لما حكي من حديث أهل قبا وبعث الآحاد الى الآفاق وغيرهما وللاجماع
على المنع فيما بعده الى الظهور المخالف وذهب جمع من الظاهرية الى جواز ووقوعه
لانه اذا جاز تخصيص القاطع بالآحاد جاز نسخه به لأن ذلك تخصيص في الأعيان
وهذا تخصيص في الأزمان وأجيب بالفرق بأن التخصيص بيان وجمع
بين الدليلين والنسخ ابطال ورفع لأحدهما قالوا قد وقع والوقوع فرع
الجواز بيان ذلك أن التوجه الى بيت المقدس كان متواتراً فاستداروا في قبا
بخبر الواحد ولم ينكر عليه السلام وأنه عليه السلام كان يبعث الآحاد لتبليغ مطلق
الأحكام حتى ما يتضمن متواتر الكتاب ونسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله
عليه الصلوة والسلام لا وصية لوارث ونسخ قوله لا يحل لك النساء من بعد بقول
عائشة رضي الله عنها ما توفي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حتى أحل الله له أن
يتزوج من شاء من النساء ما شاء ونسخ قل لا أجد فيما أوحي إلي محرماً على طاعم يطعمه
الآية بنهيه عن أكل كل ذي ناب وأجيب عن الأول بأن خبر الواحد
أفاد القطع بالقرائن فان نداءه عليه السلام بالقرب منه في مثلها قرينة
صدقه عادة وعن الثاني بمنع بعثته للآحاد بما ينسخ قاطعاً لظهور استواء الناسخ
والمنسوخ في حق الناشئين عنه عليه السلام ولو سلم فلحصول العلم
بقرينة الحال وعن الثالث بأن الخبر معلوم لتلقي الأمة بالقبول روي
عن الحسن قال كانت الوصية للوالدين والأقربين فنسخ ذلك وصارت الوصية
للأقربين الذين لا يرثون ثم قال أبو عبيد والى هذا صارت السنة القائمة عن رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واليه انتهى قول العلماء وإجماعهم في قديم الدهر و
حديثه ولو سلم فالنسخ بآية الميراث كما روي عن كثير من الصحابة وغيرهم والحديث إنما
دل على أن آية الميراث متأخرة وأنه لا يجتمع في المال الحقان لتصديره بأن الله قد
أعطى كل ذي حق حقه والوجه أن في قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم إشعاراً بأنه

تعالى تولى بيان ما لكل ذي حق حقه من الأقارب بعد أن فوضه الينا لعجزنا عن معرفة
مقاديره كما قال تعالى لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعاً وأوضح ذلك الإشعار
بالحديث وتحريره أن تقدير أنصباء الأقارب كان مفوضاً الينا لأنه المفهوم من قوله
تعالى بالمعروف ثم أوجبها الشارع مقدرة في الآية والمقدر ينافي المفوضة فنسخها
وعن الرابع بأن قوله تعالى من بعد ظاهر في الحكم محكم في التأبيد والحديث غير
صحيح ولو سلم فالنسخ بقوله إنا أحللنا لك أزواجك الآية وقولها أحل ظاهر في أنه
بالكتاب وعن الخامس بأن المعنى لا أجد الآن والتحريم في المستقبل لا ينافيه
ولو سلم فالحديث مخصص لا ناسخ **مسئلة** الجمهور على أن الإجماع لا
ينسخ أي لا يكون منسوخاً وحكى الترمذي في عقيدة الاتفاق على ذلك وحكى السيد الإمام
في فصول الخلاف فيه عن أبي الحسين الطبري وأبي عبد الله البصري وفي حكايته عن أبي
البصري نظر احتج الجمهور بقوله لأن ناسخه المقدر إما قاطع فيكون الإجماع
خطأً لانعقاده على خلاف الدليل القاطع لأنه إن كان نصاً فهو متقدم على الإجماع
لكونه لا يعتقد في حياته صلى الله عليه وعلى آله وسلم والإجماع لا ينعقد على خلاف النص
القاطع وان كان إجماعاً قاطعاً فلأن الإجماع لا ينعقد على خلاف الإجماع والا لزم
أن يكون أحد الإجماعين باطلاً بالضرورة سواء كان سنده ظنياً أو قطعياً ولما
امتنع بطلان الإجماع القاطع كان الإجماع الآخر المفروض ناسخاً باطلاً لانعقاده
على الخطأ وأنه محال وإما ظني والظني لا يقابله أي لا يقابل الإجماع على تقديم
القاطع على المظنون هذا إن كان الإجماع المفروض نسخه قطعياً وأما إن كان
ظنياً فالحجة الثانية له وللتلخيص قوله ولا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي بموته صلى الله
عليه وعلى آله وسلم والإجماع لا ينعقد إلا بعده عليه الصلوة والسلام لأن قولهم في زمانه
من دونه لاغ والحجة قوله أو تقريره الحجة في قوله أو تقريره لا في قولهم فإذا انعقد الإجماع
بعده لم يكن نسخه بكتاب ولا سنة لعدمهما بعد وفاته ولا بالإجماع لأنه إن كان
لا عن دليل فخطأ أو عن دليل فيلزم تقدمه على الإجماع المفروض كونه منسوخاً والناسخ
لا يتقدم المنسوخ والقياس شرطه عدم مخالفة الإجماع مع أن المتعبد به مقارن للتعبد
بأصله فيلزم تقدمه وهو باطل **قيل** في الاحتجاج للقائلين بنسخ الإجماع بأن الأمة
على قولين يجوز الأخذ بأحدهما طائفة وبالآخر أخرى ثم أجمع من الكل على أنه اجتهادي
وعلى المجتهد المصير الى ما أدى اليه اجتهاده منهما وللمقلد الأخذ بأيهما شاء ثم إنه يجوز

الاجماع على احد القولين كامر فالاجماع الحادث على احدهما ناسخ للاجماع الاول
لابطاله الجواز الذي اقتضاه قلنا لا نسلم الاجماع الاول لان كل فرقة تجوز ما
تقول به وتنفي الاخر ولو سلم فلا نسلم انعقاد الاجماع الثاني لما تقدم في الاجماع من
القول بامتناعه ولو سلم الاجماعان فان الاجماع الاول من الاولين على جواز الاجتهاد
فيما اختلفوا فيه مشروط بان لا يوجد قاطع يمنع الاجتهاد والاجماع على ان الاجتهاد بخلاف
القاطع لا يجوز والجمهور على انه لا ينسخ اي لا يكون ناسخا لغيره وما وجد من الاجماع
على خلاف النص فلتضمنه الناسخ لا انه هو الناسخ وذلك لانه اي الاجماع الناسخ اما عن
مستند نص هو الناسخ به لا ان الاجماع او لا عنه فالاول اما قاطع الى اخره اي ان
اخر الدليل المذكور في مفتوحيته بمعنى انه اذا لم يكن عن مستند منصوص فانه كان
الاول قطعيا كان الاجماع على خلاف القاطع خطا والاجماع معصوم من الخطا وان كان
ظنيا لم ينعقد الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادة الظن ومع
نفي معارضته بالقاطع له ومع الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفعه ببيان انها ولا
رفع فلا نسخ فان قيل الثابت بالظني قبل انعقاد الاجماع اذا ارتفع به صار نسخا كارتفاع
الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالنص القطعي المخالف قلنا انعقاد الاجماع على
خلافه يدل على بطلان الظني من اصله وعلى خطا العامل به قبل الاجماع بخلاف رفع
الثابت بالظني من الكتاب والسنة بالمتن القطعي فان العامل بالظني قبل سمعه بالقطعي
مصيب وقوله ولما تقدم حجة اخرى على الجمهور وهي ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي والاجماع
مخصوص عن محالة دليل شرعي من الكتاب والسنة لا معارض له منهما فاوجدناه مما لا
مخالفتها حكما تضمنه الناسخ ان لم يمكن الجمع بالتاويل وقيل انه يجوز ان ينسخ
اي يكون ناسخا لغيره وهذا القول حكاه في الفصول عن ابي علي الجبائي والقاضي عبد الجبار
وابن ابان وابي الحسين الطبري وابي عبد الله البصري وحكاه البيهقي في المدخل عن الشافعي
وفي نسبة هذا القول الى ابي عبد الله البصري نظر لان السيد ابا طالب رضي الله عنه حكى
عنه المنع من النسخ به وهو مذهب شيخه اعرف ولم يحك الجواز الا عن عيسى بن ابان
ونفر من بعضهم واما صاحب الفصول فالمدابع من متاخري الحنفية جواز نسخ الاجماع بالاجماع واما
غيره فلا يكون ناسخا له ولا منسوخا به وحجة القائلين بالجواز ما اشار اليه بقوله
لما تقدم من حدوث الاجماع بعد الاختلاف تحريما او جوازا فلا نطول باعادته
مسألة اختلف في نسخ القياس بمعنى ان الحكم الثابت بالقياس هل يجوز

بالاجماع م

نسخه بدليل اخر مع بقاء حكم اصله او لا يجوز وفيه اقوال اولها
المنع وهو مذهب ائمتنا عليهم السلام والجمهور من الفقهاء والمتكلمين من
غير فرق بين كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وبعد وفاته وبين القطعي
والظني وغير ذلك وثانيها الجواز من غير فرق كذلك ونسب هذا القول
الى ابي العباس بن سريج من الشافعية وغيره وقوله مطلقا راجع الى القولين معا
كما بيناه وثالثها الجواز في القياس الظني لا القطعي رواه السيد في الفصول
اللؤلؤية عن القاضي عبد الجبار وفي معتمد ابي الحسين عنه قولان احدهما المنع مطلقا
وثانيهما انه ان كان معلوم العلة جاز نسخه قال لان النبي صلى الله عليه وعلى آله
لو نص على ان علة تحريم البر هي الكيل وامرنا بالقياس لكان ذلك كالنص
في تحريم الارز فكما جاز ان يحرم الارز بنص ثم ينسخه جاز ان ينسخ ما يحرم
المستفاد من هذه العلة المنصوص عليها وينسخ من قياسه على البر وهذا ما صار اليه
كثير من الحنابلة كابي الخطاب وغيره واختاره الامدي من كون ما علته منصوصة
كالنص ينسخ وينسخ به بخلاف المستنبطة فانه متى وجد نص بخلافها تبين فساد
القياس ورابعها جواز نسخه في عصره عليه السلام لا بعد وفاته صلى الله عليه
وعلى آله وسلم وهو مذهب الامام يحيى وابي الحسين البصري والرازي وانما يجوز
نسخه في عصره صلى الله عليه عند قولنا بالقوي من نص او قياس اما بالنص فكما
اذا نص على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس الارز عليه
بامارة دالة على ان علة التحريم الكيل ثم نص على اباحة بيع الارز بالارز
متفاضلا واما بالقياس فبان تكون المسألة بحالها الا ان الرسول عليه الصلاة والسلام
نص على اباحة التفاضل في بعض المأكولات ونبه على ان علته كونه ماكولا
مع امارة هي اقوى من الامارة الدالة على ان علة الاصل تحريم البر هي الكيل
فيلزم من ذلك قياس الارز على ذلك المأكول واما القياس الثابت بعد وفاته
عليه السلام فلا يصح نسخه بنص كتاب او سنة متجددة لتعذر ذلك بعده عليه الصلاة
والسلام ولا بنص ظهر بعد الخفاء ولا اجماع ولا قياس اقوى او مساو ولان
زوال القياس ليس للنسخ بل لزوال شرطه وهو انتفاء معارضه النص والاجماع
والقياس الاقوى وكذا في المساوي لتساقطهما واما القياس الاضعف فساقط
وذهب ابو الحسين الى انه يجوز في عصره صلى الله عليه وعلى آله وسلم بمثله سواء

في القطعيه وهو ان يكون مسئله النسخ بالقطعي اذا كان
كان نصا او قياسا قطعيا بان يكون جميع مقدماته قطعيه وذهب الشافعي في قوله
المنسوخ قياسا قطعيا بان يكون جميع مقدماته قطعيه فلا نسخ وان ذهب الى
هذا القول الى الشافعيه واما بعده عليه الصلوة والسلام فلا نسخ
هذا القياس ذاهب في سائر الاعصار لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه
فانه وان كان مجتهدا ابطلته فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون
نسخا متجددا بل تبين انه كان منسوخا والفرق بين الامرين غير خفي وذهب
البيضاوي الى انه يجوز نسخ القياس بالقياس الاقوى خاصة احتج القائل بالمذهب
الاول وهو المنع على الاطلاق بان شرط العمل بالقياس عدم ظهور المعارض
سوا كان اقوى او مساويا فاذا ظهر المعارض زال شرط العمل به من اصله سوا
قيل كل مجتهد مصيب او قيل المصيب واحد لان الذي يظهر للمجتهد بعد القياس
لا بد ان يكون معتبرا في عصر النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم والا لم يكن شرعيا
قلنا ما ذكرتم منقوض بالاجتهاد لان شرط العمل بها عدم ظهور معارض
راجح او مساو مع الاتفاق على جواز نسخها بالراجح فان قيل ناسخ الاجتهاد متراخ
فلا يكون ثابتا في حق المكلف حين العمل بالمنسوخ فلا يكون العمل بالمنسوخ مشروطا
بنفيه فلا يصدق اذا وجد الناسخ انه زال شرط العمل به لان زوال النفي يقتضي سابقه
قلنا وناسخ القياس القطعي يجب تاخيه عن اصله وتراخيه عن اصله يستلزم
تراخيه عن حكمه للاتفاق على انه مظهر للحكم لا مثبت له فيكونان سوا احتج
الاخرون وهم القائلون بالجواز مطلقا والمفصلون اما المجوزون على الاطلاق
فلهم مقامان احدهما ودليله ان القياس في جواز نسخ حكمه كغيره من الادله التي
في ذلك فيجوز نسخه باقوى منه ومثله اذا عرف تقدم اصله على ناسخه بوجه من الوجوه
الثالثه واما المفصلون فلكل منهم مقامان احدهما مقام الجواز ودليله ما سبق
وثانيهما مقام المنع وقد اشار الى متمسك كل منهم فيما منعه فقال ثانيهم
والظنيان لا يتعارضان والظني ساقط يعني ان نافي الاخير وهم القائلون
بجواز نسخ الحكم المستفاد من القياس الظني دون غيره حجتهم في جواز ما يجوز
فيه ما تقدم وفي امتناع نسخ الحكم الثابت بالقياس القطعي انه لا يجوز ان يكون ناسخه
قطعيا لان القطعيين لا يتعارضان ولا ظنيا لان الظني مع القطعي ساقط والاحكام
انما تثبت بما قلنا مختار انه ينسخ بالقطعي ولكن القطعيان لا يتعارضان قلنا

سلم ولكنه لا تعارض مع التاريخ الذي لا يعرف النسخ الا به فالتعارض بين
الشيئين انما يتحقق مع اتحاد الوقت فاذا كان الناسخ واردا عن الشارع بعد
امكان العمل بالفرع المنسوخ تعدد الوقت فانتفى التناقض احتج ثالثهم اي
ثالث الاخرين وهو القائل بجوازه في عصره عليه السلام سمعيا او قياسا اقوى والمنع بعده
لقيام المنع بقوله وارتفع النسخ بانقطاع الوحي فلا يصح نسخه بكتاب او سنة متجددين
ولا بغيرهما كما سبق قلنا ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي مسلم ولكنه غير مفيد
للاتفاق على ان القياس مظهر للحكم لا مثبت له فالقائلون بالجواز على الاطلاق
لا يقولون بان الحكم المستفاد من القياس لو وقع بعده صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انما ثبت به واستقر الى ظهور الناسخ له حتى يلزم وقوع النسخ بعد ارتفاع الوحي
وانما يحكمون بان ثبوته مقارن لثبوت حكم اصله فتحريم بيع الارز متفاضلا مقارن
لتحريم بيع البر متفاضلا سوا وقع في ذلك الوقت تركيب قياس او لا واذا ورد بعده
ذلك ما يدل على جواز التفاضل في الارز كان ناسخا لقياسه على البر فاذا قاس
قايس في سائر الاعصار على البر لعدم اطلاعه على الناسخ فعمل بالتحريم ثم اطلع من
بعد على الناسخ ظهرت له منسوخية القياس بعد حصولها ولم يكن من النسخ بعده صلى الله
عليه وعلى اله وسلم في شيء هذا مع عرفان تاخر الناسخ عن اصل المنسوخ والا فان كان معارض
القياس نصا او قياسا راجحا حملناه على انه قرينه عدم التعبد بالقياس كما في بناء العام
على الخاص مع جهل التاريخ احتج رابعهم يعني رابع الاخرين وهو القائل
بجوازه في عصره صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا كان الناسخ قطعيا لقياس قطعي والنسخ في
الظني مطلقا والقطعي بعده صلى الله عليه وعلى اله وسلم لقيام المنع كما مر وكالمانع
مطلقا يعني ان حجته على امتناع نسخ القطعي بعده صلى الله عليه وعلى اله وسلم كحجة ثالثهم
وهو ارتفاع النسخ بارتفاع الوحي وحجته على امتناع نسخ القياس الظني في حياته و
بعده صلى الله عليه وعلى اله وسلم كحجة المانعين مطلقا والجواب كالجواب احتج
خامسهم وهو القائل بجواز نسخه بالقياس الاقوى لا بغيره لما سبق من ان الحكم
المستفاد من القياس كغيره من الاحكام الشرعيه يجوز نسخه كما جاز نسخها ولكنه اذا كان
الناسخ له غير القياس فانه يزيله من اصله لان ذلك الغير اما نص واما اجماع ومن
شرط صحة القياس ان لا يخالف نصا ولا اجماعا فاذا وجد نص او انعقد اجماع على
خلافه زال لزوال شرطه وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخا وغيره

القياس الاقوى اما مساوٍ او مرجوح و الكل ممنوع قلنا اما المساوى فلامتناع
الترجيح من دون مرجح وسقوط الاقل لزوال شرطه لا للنسخ لان شرط العمل بالقياس
عدم ظهور المعارض كما سبق واما المرجوح فلاستلزام النسخ به تقديم المرجوح على الراجح
قلنا يجوز نسخه بالنص و لا انا لا نسلم التاريخ المفيد لتاريخ النص الناسخ عن
اصل القياس مدة تبع الحكم القياس المنسوخ كما سبق قريبا و لو كان النص يزيل
القياس من اصله على الاطلاق لوجب ان يزيله من اصله القياس الاقوى لان من شرط
صحة القياس ان لا يخالف قياسا اقوى ايضا و اختلف في نسخه يعني في نسخ القياس
لغيره على اقوال اولها المنع وثانيها الجواز مطلقا اما منع النسخ به مطلقا فهو قول
الامامين ابي طالب والمنصور بالله عبد الله بن حمزة عليهما السلام وحكاه ابو طالب عن
عامة الفقهاء المتكلمين فلا ينسخ نصا ولا قياسا اما النص فلاجماع الصحابة على رفض
القياس عند وجوده واما القياس فلان شرطه تقدم اصله قرنه تخصيص علة الاخر
كما في بناء العام على الخاص ان لم يكن مترجحا والا تبين زوال شرط العمل به كما تقدم
واما الجواز مطلقا فهو مذهب ابي العباس بن سريج من الشافعية فاذا رجح قياس متأخر
لمتأخر شرعية حكم اصله على حكم الواجد مثلا بوجه من وجوه الترجيح او سوى بينهما
وجب نسخه بالقياس لاستناده الى النص المتأخر الدال على علية العلة مع حكم الاصل
لا على حكم الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد يكون علته مستنبطة فيكون
النص على الحكم انما نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق فلا نسخ و ثالثها الجواز في
الجلي فيجوز ان ينسخ القياس الجلي غيره من سائر الادلة بخلاف الخفي لضعفه قال
و هو قياس المعنى دون قياس الشبه وجعله قولا لابن سريج واكثر الاخر القائل
بالجواز مطلقا وحكاه الاستاذ ابو منصور عن ابي القسم الانماطي و رابعها الجواز
في القطعي لمثله فيجوز ان ينسخ القياس القطعي قطعيا مثله سواء كان نصا او قياسا
و هو اختيار ابن الحاجب ومن وافقه بشرط ان يكون في زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اما ما وجد بعد زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا يكون ناسخا لانتفاء النسخ حينئذ
قلنا نجيب به ان مخالفه كان منسوخا و خامسها الجواز في الجلي الخفي وهو
مذهب القاضي البيضاوي كما تقدم وفي المسئلة مذاهب اخر منها انه لا يجوز ان ينسخ
القياس الا قياسا مثله نقله البرماوي عن نص الشافعي و رجحه الشافعية و رجحه
وظاهره عدم التفرقة بين راجحية الناسخ ومساواته للمنسوخ فيكون قولا سادسا

لما اختاره البيضاوي و منها ما حكاه ابو الحسين بن القطان و غيره عن ابي القسم
الانماطي ان القياس المستنبط من القرآن ينسخ به القرآن و المستنبط من السنة
ينسخ به السنة و منها جواز النسخ به ان كانت علته منصوصة لا غير وهو اختيار
الباجي و الامدي وغيرهما **مسئلة** فيما يتعلق بنسخ الفحوى وهو مفهوم
الموافقة وقد اتفق القائلون بكونه ليس من باب القياس على جواز النسخ به و نسخه
مع اصله و اختلف العلماء و ينسخ كل من الفحوى و الاصل وهو مدلوله المنطوق دونها
الاخر فهل يجوز نسخ تحريم الضرب وابقاء تحريم التأفيف وعكسه لا يجوز شيء من ذلك
او يجوز بعض دون بعض فيه اقوال اولها المنع مطلقا فلا ينسخ الفحوى دون
اصلها ولا الاصل دون فحواه اللهم الا ان يكون بقاء الفحوى بدليل اخر غير المنسوخ
فانه جائز بلا خلاف وهذا مذهب ابي الحسين البصري والاكثرين و ثانيها الجواز
مطلقا فينسخ كل من الفحوى و الاصل وتبقى الاخر وهذا مروي عن القاضي
عبد الجبار و اختاره القاضي عبد الوهاب السبكي في جمعه و ثالثها الجواز في الاصل يعني
يجوز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى دون العكس فلا يجوز وهذا مذهب ابن الحاجب
وغيره و رابعها الجواز فيه اى في الاصل خاصة في الاولى و الا فيهما يعني انه لا يجوز
نسخ الاصل مع بقاء الفحوى لا الفحوى مع بقاء الاصل اذا كانت الفحوى في معنى لازم
و ان لم يكن الفحوى او لا بل كانت سائغة جاز النسخ في كل واحد من الاصل والفحوى
مع بقاء الاخر وهذا مذهب الامام يحيى بن حمزة و السيد احمد الرصاص و خامسها
والفحوى مع بقاء الاصل لا الاصل مع بقاء الفحوى الا بدليل اخر وهذا اختيار
الفقيه عبد الله بن زيد العنسي رحمه الله تعالى . اصح الاول وما الفاعل بالمنع
فيهما بان تحريم الضرب لازم لتحريم التأفيف و الا لم يعلم منه وتحريم التأفيف متبوع لتحريم
الضرب وقد تقرر ان نفي اللازم و المتبوع يستلزم نفي الملزوم و التابع و الا
لزم ان يوجد الملزوم و التابع مع عدم اللازم و المتبوع و انه يرفع حقيقة اللزوم و
التبعية فاذا ارتفع اللازم ارتفع الملزوم و الا لم يكن ملزوما و اذا ارتفع المتبوع
ارتفع تابعه و الا لم يكن تابعا قلنا دلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام و
المعتبر في الدلالة الالتزامية معارف علم البيان وهو الانتقال من الملزوم الى
اللازم في الجملة فهو اذن لزوم في الجملة فلا يمتنع الانفكاك بين اللازم والملزوم
حتى يلزم وجود الملزوم مع عدم اللازم سلمنا فعند الاطلاق يعني لو سلمنا ان اللزوم

هنا بمعنى الانفكاك فانما هو كذلك عند الاطلاق وعدم التصريح بنفي المفهوم اما
اذا صرح بنفيه كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به فان القتل وان كان مستلزما
للاستخفاف الا انه اذا صرح بنفيه لم يستلزمه وما نحن فيه كذلك فانه اذا نسخ تحريم
الضرب كان صريحا بنفيه فلا يكون لازما **والتبعية في الدلالة وهي باقية**
يعني ان دلالة اللفظ على الفحوى تابعة لدلالته على الاصل وليس حكمها تابعا لحكمه
فان فهمنا لتحريم الضرب حصل من فهمنا لتحريم التأفيف لا ان الضرب انما كان
حراما لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف لما كان الضرب حراما فالمرتفع هو
تحريم التأفيف لا دلالة اللفظ عليه فانها باقية فالمتبوع لم يرتفع والمرتفع ليس بمتبوع
احتج **الثاني** وهو القائل بالجواز فيهما بان افادة اللفظ للاصل والفحوى دلالتان
متغايرتان فلا تلازم بينهما حكما لعدم امتناع الانفكاك بينهما وغاية ما بينهما
اللزوم في الجملة وهو لا يمنع الانفكاك في الجملة فجاز رفع كل واحد منهما بدون
الاخر واجيب بانه لو لم يكن بين الاصل وفحواه الا اللزوم في الجملة
للزم ان لا يكون الحكم ثابتا فيها بطريق الاولوية لكن الاولوية شرط له عند
البعض واشتراطها يوجب اللزوم الكلي بينهما ورد بانه لو كان اللزوم
بينهما كليا لما جاز التخصيص بالخلاف لكنه جائز قطعا كما سبق ودفع بان مثل
قوله تعالى ولا تقل لهما اف ان قيل في مقام [زيادة في] التعظيم امتنع التخصيص
المفهوم والا لزم التناقض وان لم يقل في مقام التعظيم لم يستلزم ثبوت المفهوم فلا [نص]
التخصيص بالنقيض ورد بانه لا مانع من اعتبار معنى في وقت واعتبار غيره
في اخر كما تقدم في نسخ القياس فلا يلزم من قوله مثل ولا تقل لهما اف في مقام التعظيم
ان يمتنع اعتبار التعظيم حتى يمتنع التصريح بنقيض المفهوم لجواز ان يعتبر في وقت اخر
لتحريم التأفيف معنى غير التعظيم فيجوز نسخ المفهوم ويكون نسخه قرينة لذلك
واما حجج المذاهب الاخر فبناؤها على ما بين الحجتين فلا يطول بتفصيلها
وقد اختلف في نسخ مفهوم المخالفة والنسخ به [اما نسخه] فيجوز ان ينسخ معه اصله
او لم ينسخ وقد قالت الصحابة رضي الله عنهم ان قوله [مفهوم قوله] صلى الله عليه وعلى اله وسلم
الماء من الماء منسوخ بقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب [الغسل]
مع ان الاصل باق وهو وجوب الغسل بالانزال واما نسخ الاصل بدون مفهوم
المخالفة فذكر بعضهم فيه احتمالين قال والاظهر عدم الجواز لانه انما يدل

مفهوم قوله صلى الله عليه وآله وسلم

على

على ضد الحكم باعتبار ذلك القيد المذكور فاذا بطل تأثير ذلك القيد بطل
ما بني عليه واختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز واما النسخ به فمنعه ابن السمعاني
والقاضي عبد الوهاب لان النص دلالته اقوى منه فكيف ينسخ الاضعف الاقوى و
اختار السيد ابرهيم في فصوله الجواز وفاقا للشيخ ابي اسحق الشيرازي والرازي و
بناء على ان المنسوخ بالمفهوم قد يكون مساويا او اضعف كان يكون مفهوم مخالفة
او نحو ذلك والله اعلم **مسألة** اختلف في بقاء حكم الفرع مع نسخ حكم
الاصل فذهب بعض الحنفية الى بقائه والاكثرون الى امتناعه وهذا ما اراد
بقوله **نسخ حكم الاصل يرفع حكم الفرع** ثم منهم من يسمي ذلك نسخا نظرا الى الظاهر
من ارتفاعه بعد كونه ومنهم من لا يسميه نسخا نظرا الى ان الحكم انما زال لزوال
علته احتج الاكثرون بقوله **لخروج العلة عن الاعتبار** يعني ان نسخ الاصل
يستلزم خروج علته عن كونها معتبرة شرعا حيث علم الغاؤها بعدم ترتب الحكم عليها في
الاصل وانما ثبت الفرع بالعلة فلو لم ينتف بانتفائها لزم ثبوت الحكم بلا دليل **قيل**
في الاحتجاج للقائلين بالبقاء **الفرع تابع للدلالة لا للحكم كما في الفحوى** **قلنا** بل
تابع للدلالة **مع الحكمة** ولا نسلم انه لم يحدث شيء الا انتفاء الحكم بل حدث معه
انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وانتفاؤها يستلزم انتفاء الحكم في الفرع لاستحالة بقائه
بغير حكمة معتبرة والمفهوم ليس كذلك اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف
انتفاء الحكمة المحرمة للضرب لان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف في ايجاب
التعظيم والمنع عن الايذاء فيستتبع تحريم الشتم والضرب وسائر انواع الايذاء
فكانت الرعاية والعناية في تحريم التأفيف اعلا واخص وانتفاء الاعلا والاخص
لا يوجب انتفاء الادنى والاعم **مسألة** اتفق الكل على ان الزيادة
اذا كانت عبادة منفردة عن العبادة المزيد عليها انه لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه الا
ما يحكى عن بعض العراقيين من الحنفية ان **زيادة صلاة سادسة** على الصلوات الخمس
يكون نسخا لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فيبطل وجوب المحافظة عليها الثابت
بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى والجمهور على انها **ليست نسخا**
لان الزيادة انما تبطل كونها وسطى و**ابطال وصف الوسطى لا يبطلها** اي الصلاة
الموصوفة بالوسطى يعني انه لا يبطل حكمها الشرعي الذي هو الوجوب وانما يبطل وصفها
بالوسطى وليس حكما شرعيا **اما زيادة شرط** اي جزء كزيادة ركعة في الصبح وزيادة

بخلاف حكمة تحريم الضرب فانه لا يكون في تلك الغاية فلا يستتبع سائر انواع الايذاء اهـ

المغرب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف او زيادة شرط كزيادة
وصف الايمان في اعتاق رقبة بالاطلاق وزيادة الطهارة على الطواف او رفع
مفهوم مخالفة كايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نفي السائمة فقيل ان الزيادة نسخ
في الاولين اللذين هما زيادة الجزء والشرط وهذا مذهب الحنفية وقيل
انما نسخ في الثالث وهو رفع مفهوم المخالفة لا في غيره حكاه في المجزي والفصول
لبعض الشافعية وقيل ان الزيادة لا ينسخ المزيد عليه مطلقا سواء كانت الزيادة
في فعل او شرط او غيرهما وهذا مذهب الشافعية والحنابلة والشيخين
ابي علي وابي هاشم وقيل ان المزيد نسخ ان غير الاصل المزيد عليه تغييرا شرعيا
بان صار كالعدم ووجب استينافه كزيادة ركعة والا فلا كالتغريب والعشرين
وهذا مذهب الامام ابي طالب والقاضي عبد الجبار والقاضي جعفر والغزالي
وزاد بعضهم وهو القاضي عبد الجبار على ذلك فقال او خير في ثالث من امور
بعد ان خير في اثنين منها كان يقول اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطعم
فان زيادة الاطعام يكون ناسخا لقبح الاخلال بالاعتاق والصوم لا كزيادة
عشرين في حد القذف وزيادة التغريب في حد البكرين فانه لا يكون ناسخا عند
هؤلاء لانه لا يلزم من زيادتهما استيناف الحدين وانما يلزم ضمهما اليهما وعند
القاضي عبد الجبار ان زيادة شرط منفصل عن العبادة لا يكون ناسخا لها مع ان
زيادته تصير العبادة من دونه كالعدم لوجوب استينافها به فهو وارد عليه و
ذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله البصري الى ان الزيادة ان غيرت حكم
المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا والا فلا فزيادة العشرين والتغريب في الحدين
وزيادة الحكم بشاهد ويمين وايجاب النية والترتيب والمضمضة والاستنشاق
في الوضوء وضم الايمان الى الرقبة في كفارة الظهار يكون نسخا لان الحد قبل الزيادة
كان حدا كاملا في الشرع مجزيا لمن وجب عليه اقامته ويتعلق بحد القذف ايضا
حكم شرعي وهو رد الشهادة وبعد الزيادة ينتفي حكم ذلك وهكذا الكلام في الشاهد
واليمين لان الاية تقتضي الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وفي النية
والترتيب والمضمضة والاستنشاق لان الوضوء كان مجزيا من دونها ومثال
ما ليس بنسخ عندهما الامر بستر الركبة بعد الامر بستر الفخذ لان ايجاب ستر الفخذ
يقتضي ايجاب ستر الركبة من حيث انه لا يتم الا به فلم يتحقق المزيد عليه في المستقبل

هذا

هذا معظم الخلاف في هذه المسألة والضابط المراعى عند الجميع ان الاجزاء
تابع الحكم الشرعي والخلاف في الجزئيات والنافون لكون الزيادة نسخا
على الاطلاق يحكمون بان حكم المزيد عليه باق وان التعبد بالركعتين ووجوبهما
واستحقاق الثواب عليهما حاصل بعد زيادة الثالثة كما كان قبلها والمثبتون
على الاطلاق يحكمون بان الزيادة قد رفعت حكما شرعيا وهو اجزاء المزيد عليه
من دون الزيادة في الركعتين والجلد والطهارة والمطلق اذا قيد بناء على
ان الاجزاء حكم شرعي واذا توجه الخلاف الى الجزئيات حسن ان نذكر مختار
اصحابنا فيما اختلف فيه منها فنقول قد نص كثير من اصحابنا على انه لا نسخ في
زيادة العشرين والتغريب في حد القاذف والبكرين وهو مبني على بطلان
مفهوم العدد واما اذا اثبتناه على الاصح كان المنع من الزيادة مستفادا من جهة
الشرع فاذا ثبتت الزيادة بدليل شرعي متراخ كان نسخا وهكذا الكلام
في ايجاب الزكوة في المعلوفة بعد نص السائمة وفي زيادة الحكم بشاهد ويمين
بعد الاقتصار على شهادة رجلين او رجل وامرأتين وتقييد المطلق وتخصيص
العام فنسخ مع التراخي كما تقدم واما زيادة ركعة فرافعة لاجزاء المزيد عليه
فمن جعل الاجزاء حكما شرعيا كان ذلك عنده نسخا ومن لم يجعله شرعيا فلا نسخ
عنده الا ان يقال انه قد ارتفع بزيادة الركعة تحريما الثابت بشرعية الاقتصار على
الركعتين والمختار ان التخيير بعد التعيين نسخ لقبح الاخلال بالمعين ومثله
الزيادة في خصال التخيير وقال ابو الحسين ان تحريم الاخلال عقلي لانه متفرع
على ايجاب المزيد وذلك عقلي والمتفرع على العقلي عقلي فلا يكون رفعه نسخا
واجيب بمنع تفرعه عن ايجاب المزيد عليه ولو سلم فلا نسلم استقلال
عدم ايجاب المزيد بالتفرع عليه ولهذا قال الدواري رحمه الله الاجود ان قبح
الاخلال شرعي لانه فرع على مجموع الامرين ايجاب الثلاث من خصال الكفارة وعدم
ايجاب الرابعة واحدهما لا يكفي في التأثير في قبح الاخلال فيكون قبح الاخلال شرعيا
لان ايجاب الثلاث هو الطاري والمتعقب له قبح الاخلال فتعلق به للمقارنة ولانه
اضعف الاصلين والفرع يتبع الاضعف في الحكم واما زيادة شرط الصلوة كان
يرد الامر بالصلوة مطلقا عن شرط ثم يرد الامر بتقديم الوضوء او يرد الامر بها مشروطا
به ثم يراد فيه عضو فالخلاف فيها مبني على الخلاف في كون الاجزاء حكما عقليا

او شرعيا ذات معقا بعد ما فتح له يعنى انه اذا انتقص شطر العباده او شرطها
فهو نسخ لذلك النا قص بلا خلاف قيل وايضا نسخ الباقي وهو العباده
المستوعب جزوها او شرطها وقيل انه يكون نسخا للساقط اى الجزء فاذا سقط جزء
من العباده كركعة او ركوع كان نسخا لها وان كان الساقط شرطا كالطهارة
والنيه والاستقبال لم يكن نسخا وهذا مذهب القاضي عبد الجبار والية سيل
كلام السيد ابو طالب في المجزي ونقله العراقي في الجزء وتردد في الشرط
واعلم انها قد اختلف كلامهم في موضع الخلاف من الشروط فكلام ابي الحسين
في المعتمد يقضي بالفصل بين الشرط المتصل والمنفصل ونقل عن القاضي عبد الجبار
الحاق الشرط المتصل بالجزء فقال بانه نسخ التوجه الى بيت المقدس نسخ للصلاه
وكلام ابو طالب في المجزي يقضي بعدم الفصل بين المتصل والمنفصل ومثل الشرط
من الجزء بان الشرط ما يجب تقدمه واستصحابه في جميع العباده كالطهاره واستقبال
القبله وستر العوره والنيه في حكم المستصحبه لكونها مؤثره في جملة العباده وما كان
شرطا لاجزاء الجزء ما لا يصح تقدمه ولا استصحابه في جميعها كالركوع والتجرد
وما يجري مجراهما وقال ان نسخ القبله لم يوجب نسخ الصلاه بالاجماع والمختار
وعليه الجمهور منهم الامام المنصور بالله عبد الله بن حمزه عليه السلام والامام يحيى بن حمزه
والشيخ ابو الحسين الكرخي وابو عبد الله وابو الحسين والرازي والشيخ الحسن الرصاص
ان النقص لا يكون نسخا الباقي سواء كان المنقوص جزءا او شرطا لنا في الاحتجاج
لمذهب الجمهور ان نقص جزء العباده او شرطها لو استلزم نسخ الباقي الذي هو العباده
المنسوخ بعضها او شرطها لكان بعدم ثبوته يعني ثبوت حكمه الذي هو الوجوب بناء
على ان المضاف محذوف الى دليل ثاني غير الدليل الاول لان المفروض ان حكم
الدليل الاول منسوخ والاجماع منعقد على ان الباقي لا يفتقر في وجوبه الى دليل
ثاني قيل في الاحتجاج للقول الثاني ثبت التحريم بعد النفي يعني انه قد ثبت تحريم فعل
الباقي بعدا لمنقوص من الجزء والشرط ثم ارتفع ذلك الحكم بحكم اخر وهو جواز الفعل
او وجوبه من دون المنقوص ولا معنى للنسخ الا ذلك قلنا معنى التحريم منه للباقي
من دون المنقوص وجوبه يعني وجوب المنقوص مع وجوب الباقي لا معنى له
الا ذلك ونقصه نسخ لوجوبه ولا نزاع فيه ولا نسلم انه نسخ لوجوب الباقي ولا
يستلزم له ولا لافتقر وجوبه الى دليل وهو باطل كما تقدم والقائل فيهما بقول

حينئذ الى اجتماع علم الاصل وعدم قوله يعني ان ما به الخلاف في الطرفين
وهما النسخ بالزياده والنسخ بالنقصان لعلها بالاجادة اذا قضت بزياده او
نقصان فيما اقتضاه القران كزياده التغريب على الجلد الثابت بحديث الصحيحين
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزياده اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين
والرجل والمراتين الثابته بحديث مسلم وابي داود وغيرهما انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قضى بشاهد ويمين عند القائلين بعدم النسخ وعدم العمل بها عند القائلين بالنسخ
والمشهور عند الحنفية كالمعلوم في جواز نسخ الكتاب به كما تقدم والله تعالى اعلم

المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب

في القياس وما يتصل به من الاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان وجعلت
هذه متصله بالقياس لكونها شرعية في الغالب والقياس اخر الادله الشرعية
المتفق عليها والمبنى عليها اكثر الاحكام ولم يجعل مقاصد مستقله لما فيها من الاختلاف
وقلة ما ينبني عليها من الاحكام والقياس في اللغه مصدر قايس يقول قايسته
بالشيء مقايسة وقياسا اذا قدرته وجعلته به وسويته عليه وهو يتعدى بالباء
كما مثلناه بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل
والقياس في اصطلاح الاصوليين والثانيها هو الحاق معلوم بمعلوم وجعله مثل
كان باثباتا او نفيا لاشتراكهما في العله سواء كانت صفة او حكما مثبته او
منفيه فقوله الحاق كالجنس يدخل فيه المحدود وغيره وما بعده كالفصل و
المراد حكم الذهن بكون امر كامر سواء كان ذلك الحكم قطعا او ظنا وقد
علم من هذا التعريف اركان القياس التي هي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع لتضمنه اياها وستاتي ان شاء الله تعالى فمعلوم الاول
مشار به الى الفرع والثاني الى الاصل والمراد بالمعلوم متعلق العلم المصطلح
والاعتقاد والظن فان الفقهاء كثيرا ما يطلقون لفظ العلم على هذه الامور في
عبارتهم لكون القياس يجري في الموجود والمعدوم ورجح على التعبير بالفرع والا
لا في التعبير بهما من ايهام الدور وان كان قد دفعه بعضهم بان المراد بهما ذات
الفرع والاصل اعني محل الحكم المطلوب ومحل الحكم المعلوم والموقوف على القياس
انما هو وصفا الفرعية والاصلية وقوله في حكمه اشاره الى الركن الثالث اعني حكم
الاصل والمراد من الحاق الفرع بالاصل في حكم الاصل ان ثبتت له مثل حكمه

لا بعينه لان المعنى المتضمن لا يقوم بمحلين والاوصاف لا يتصور انتقالها من
محل الى محل وهكذا الكلام في الركن الرابع المشار اليه بقوله للاشتراك
في العلة واحترز بذلك عن الحاق مجهول بمعلوم في حكمه لا لاشتراك في العلة بل
لدلالة لنص او اجماع فانه لا يكون قياسا ومنه قياس الدلالة لتضمنها خصته
بالذكر دفعا لتوهم كون الجمع لا يمثله لان قياس الدلالة مما لا يكون الجامع المصرح
به فيه هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل لا في نفس الامر ولا في نظر المجتهد
بل يكون دليلا عليها لملازمتهما وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة الفائحة
الملازمة للشدة المطربة فيهن كون الحد شاملا له بتركه لتضمنها يعني لتضمن العلة
الباعثة وان لم يصرح بها فان المشاركة في الرائحة المخصوصة تدل على المشاركة
في الشدة المطربة والعكس ملازمة الباعث الى اشارة الحد مع ما وقع من الاعتراض
بكون الحد غير جامع لان اشتراط الاشتراك في العلة مخرج لقياس العكس لانه
حمل معلوم على معلوم ليثبت نقيض حكم المحمول عليه للمحمول لوجود نقيض علته
فيه مثاله قول اصحابنا الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب
بغير نذر كالصلوة فانها لما لم تجب فيه بالنذر لم تجب بغير نذر فالاصل الصلوة
والفرع الصوم والحكم في الاصل عدم وجوب الصلوة في الاعتكاف بغير نذر يعني انها ليست
شرطا في صحته والعلة في الاصل كونها غير واجبة فيه بالنذر وحكم الفرع وجوب
الصوم فيه بغير نذر يعني انه شرط في صحته وعلته وجوبه بالنذر فانه قاجعلا
وعلة مثال اخر لما صح الوتر على الراحلة كان نفلا كصلوة الفجر لما لم تصح
عليها لم تكن نفلا والاصل صلوة الفجر والفرع صلوة الوتر وحكم الاصل كونه غير نفل
وعلة عدم صحته على الراحلة وحكم الفرع كونه نفلا وعلة صحته على الراحلة وهذا
الاعتراض مدفوع بان قياس العكس ملازمة يعني انه قياس استثنائي مشتمل على
ملازمة واستثناء وحاصله في المثال الاول لو لم يكن الصوم في صحة الاعتكاف
شرطا على الاطلاق لم يكن شرطا عند النذر لكنه شرط عند النذر بالاتفاق فكان
شرطا على الاطلاق والقياس انما هو لبيانها يعني لبيان الملازمة فان دعوى الملازمة
لا بد من بيانها بالدليل فيثبت بان ما لا يكون شرطا لا يصير شرطا له بالنذر قياسا
على الصلوة فانها لما لم تكن شرطا للاعتكاف لم تكن شرطا له بالنذر فاشتمل قياس العكس
على الملازمة وعلى العكس القياس المحدود والذي لبيانها فانه ان اراد المعترض بحدود

القياس الذي لبيان الملازمة عن التعريف فاعتراضه غير وارد وذلك لان
الاشتراك في العلة والاستواء في الحكم حاصل على التقدير فانه على تقدير
عدم اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف يلزم انه لا يشترط في حالة النذر كما ان
الصلوة لا تشترط في صحته مع النذر وقد قيس عدم شرطية الصوم بالنذر على
عدم شرطية الصلوة بالنذر بجامع كونهما غير شرطين احدهما في الواقع بالاتفاق
والاخر على تقدير ان يكون الصوم غير ليس شرطا في الواقع وهو بهذا الاعتبار
داخل في حد القياس دونها يعني دون الملازمة وخروجها عن التعريف
لا يضر لكونها ليست بقياس عند الاصوليين وقد ذهب القاضي عبد الله من
من اصحابنا وغيره الى ان ما يسمى قياس العكس ليس قياسا لمخالفته لطريقة القياس
قال ابن رشيد ولكنه طريقة صحيحة لكونه راجعا الى طريقة المفارقة التي
اثبتها بعض المتكلمين وتحريره ان الصوم والصلوة اشتركا في كونهما عبادة
وافترقا في وجوب النذر في الاعتكاف فلا بد من فارق وليس الا ان الصوم
يجب في الاعتكاف بغير نذر دون الصلوة وحينئذ لا يرد على القياس لخروجه
عنه **مسئلة** اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية
واختلفوا في التعبد في الشرعية على اقوال فمنها الوجوب عقلا وسمعا يعني
ان التعبد بالقياس واجب بدليل العقل وبدليل السمع وهذا المنصور بالله
وابي الحسين البصري والشيخ الحسن وجماعة والقفال ومنها قوله او سمعا يعني
ان التعبد به انما وجب من جهة السمع فقط والعقل انما هو مجوز للتعبد به
لا موجب وهذا مذهب الجمهور من ائمتنا عليهم السلام والفقهاء والمتكلمين
من المعتزلة وغيرهم ومنها المنع من التعبد به كذلك يعني اما عقلا او سمعا
واما سمعا فقط فهذان القولان المانعين فالاول للامامية والنظام في رواية
وجماعة من معتزلة بغداد كيحيى الاسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب
والثاني للظاهرية والقاساني والنهرواني والنظام في رواية وهؤلاء
فرقتان فقائل بانه لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فيجب الامتناع
من العمل وقائل بانه في نفيه بالكتاب والسنة احسن الموجب عقلا بانه
لولاه اي القياس وكونه دليلا شرعيا لخلت وقايع عن كثير من الاحكام اما
الملازمة فلان النص لا يفي بتناوله لكل الاحكام لتناهيها المنصوص وعدم

وهذا مذهب جمع

متناهية والاحكام لتجدد الوقائع التي هي محال الاحكام واما بطلان اللازم فلان خلو الكثير من الوقائع عن الاحكام خلاف المقصود من بعثة الرسل مع ان الانبياء عليهم السلام مأمورون بتعميم الاحكام واكمال الدين ورد مع الملازمة بجواز الاستغناء في بعض الوقائع بالعقل فانه حاكم كالشرع كالعدم والنفي اذ الامر خلو الواقعة عن مطلق الحكم لا خلوها عن الشرعي الا ان من نفي القياس انما امر الخالي عن الشرعي لا عن مطلق الحكم وحاصل الدليل العقلي الذي اورده ابو الحسين وغيره ان المجتهد اذا ظن كون الحكم في الاصل معللاً بعلة معينة ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وبديهة العقل تقضي باستحالة الخروج عن النقيضين والجمع بينهما فوجب العمل باحدهما والموهوم مشتمل على ظن الضعيف دون المظنون لان ظن الحكم فيما وجدت فيه العلة مع العلم اليقيني بان مخالفة حكم الله تعالى سبب للعقاب يستلزم ظن كون تركه سبباً في العقاب فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس الا ذلك احتج الاخرون وهم القائلون بالتعبد به من جهة السمع دون العقل او معه بالكتاب والسنة والاجماع فالكتاب كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ووجه الدلالة ان القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع والمجاوزة اعتبار لكونه مشتقاً من العبور وهو حقيقة في المجاوزة نقلاً واستعمالاً فالقياس اعتبار فيكون مأموراً به فيكون واجباً وهو المطلوب واورد عليه بان المراد بالاعتبار هنا الاتعاظ لا القياس لعدم مناسبته صدر الاية فان ترتب القياس الشرعي على اخراب بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين مما يصان نظم التنزيل عنه واجيب بان المراد بالاعتبار القدر المشترك بين الاتعاظ والقياس وهو معنى المجاوزة الشامل للقياس والاتعاظ فان الاتعاظ مجاوزة بنقل حال الغير الى النفس وكون صدر الاية لا يناسبه القياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بين الاتعاظ وبينه واما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود اقض بينهما بالكتاب والسنة فان لم تجد بينهما فاجتهد برأيك احتج به الرازي في المحصول والمنتخب وهي ظنية يعني ان الحجة المأخوذة من الاية والحديث ظنية اما الحديث فواضح واما الاية فلظهور تخصيص الاعتبار منها بالاتعاظ من صحح المأخوذة من السنة تصويبه على

الناسخ

صلى الله عليه وعلى آله وسلم لمعاذ رواه احمد وابو داود والترمذي وابن عدي والطبراني والبيهقي من حديث الحارث بن عمرو ابن اخي المغيرة بن شعبة قال حدثنا اناس من اصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى اليمن قال كيف تقضي اذا عرض لك قضاء قال اقضي بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال اجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في صدره وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ولاهل الحديث في اسناد هذا الحديث مقال ولكن معناه صحيح متلقى عند ائمة الفقه والاجتهاد بالقبول ولهذا استند ابو العباس ابن القاص في صحته الى ما ذكرناه وقال بانه مستغن عن مجرد الرواية واما الاجماع فقد اشار اليه بقوله ومثل ما سبق في خبر الآحاد من اجماع الصحابة والتابعين فانه تواتر عنهم العمل بالقياس والرجوع اليه عند عدم النص والاجماع متكرراً ولم ينكر عليهم احد والعادة تقضي بان اجماع مثلهم في مثله لا يكون الا عن قاطع فيوجد قاطع على حجيته قطعاً فان قيل غايته انه اجماع سكوتي فيكون ظنياً قلنا ليس كل سكوتي ظنياً ومثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لان العادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة البلوى الاثر وفاق وهو حجة قاطعة فان قيل هذا انما يفيد القطع بوقوع العمل بالقياس والمطلوب القطع بوجوب العمل به لما تقرر من ان المراد بالتعبد بالقياس ايجاب الشارع للعمل بموجبه قلنا قد افاد القطع بحجية القياس وبه يتم المطلوب للقطع بوجوب العمل بما دل القاطع على حجيته ومن عمل الصحابة بالقياس رجوعهم الى ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة وذلك لقياسهم خليفة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه ومنه قول عبد الرحمن بن سهل الانصاري البدري لابي بكر وقد ورث ام الام دون ام الاب لقد تركت التي لو كانت هي الميتة ورث مالها كله فرجع الى التشريك بينهما في السدس وذلك لان ابن الابن عصبة وابن البنت لا يرث وحاصله ان هذا اقرب فهو احق بالارث فاعتبر في توريثها الرأي ومنه ما رواه مالك والبيهقي بسند صحيح ان عثمان ورث تماضر بنت الاصبغ من عبد الرحمن بن عوف وقد كان طلقها في مرضه فبتها وانما ذلك بالرأي ومنه ما روي ان علياً عليه السلام قال لعمر لما شك في قود القتيل الذي اشترك في قتله سبعة أرأيت لو اشترك نفر

البدري

الأولى الجرة

في سرقة الكفن تقطع يدهم قال نعم قال وذلك وهو قياس النبش على السرقة
ومنه ما جاء في الصحيح انه لما قيل لعمر ان سمرة قد اخذ الخمر من تجار اليهود في
العشور وخللها وباعها قال قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها واكلوا
اثمانها قاس الخمر على الشحم في ان تحريمها تحريم لثمنها ومنه قول علي رضي الله عنه
لما استشار عمر الناس في حد شارب الخمر ارى ان يجعلها بمنزلة حد الفرية لان الرجل
اذا شرب هذى واذا هذى افترى اخرجه ابن جرير عن يعقوب بن عتبة وفي رواية
مالك عن ثور بن زيد الديلي وعبد الرزاق من عكرمة اذا شرب سكر واذا
سكر هذى روى ذلك عن الاسيوطي في القسم الثاني من جمع الجوامع فقاس علي رضي الله عنه
الشارب على القاذف ومنه قياس بعضهم قول الرجل لزوجته انت علي حرام
على اليمين وبعضهم على الطلقات الثلاث وبعضهم على الواحدة وبعضهم على الظهار
ومنه كتاب عمر بن الخطاب الى ابي موسى الاشعري ثم الفهم الفهم فيما ادلى
اليك مما ليس في كتاب الله ولا سنة ثم قايس الامور عند ذلك واعرف الامثال و
الاشباه رواه الدارقطني والبيهقي وابن عساكر وروى ان عمر بن الخطاب
امر شريحا بان يقضي بما استبان له من كتاب الله ثم بما استبان له مما لم يجتمع من سنة رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم بما استبان له مما اجتمع عليه الناس قبله ثم يجتهد
رايه ويوازن حلاله الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قالوا هذه اخبار آحاد
لو صحت فغايتها الظن والمسئلة قطعية فلا يثبت الا بدليل قطعي قلنا بين
تلك الاخبار الآحادية قدر مشترك هو العمل بالقياس وذلك متواتر وانه يكفينا
ولا يضر عدم تواتر كل واحد كما في شجاعة علي كرم الله وجهه قالوا لعل العمل
فيما ذكرتم من الصور بغير تلك الاقيسة والاجتهاد انما هو بدلائل النصوص المعينة
من الكتاب والسنة كحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد المتنافيين
على الآخر والنظر في تقرير النفي الاصلي والدلالة الا بمعنى والايماء والتنبيه
والاشارة ودلالة الخطاب وتحقيق المناط وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة
بالادلة النصية لا المتعلقة بالاستنباط قلنا نحن نعلم من سياقها ان العمل فانه من خرج شيئا لا يعتقد التأثير مع التكرار الا الله
بها كان في تلك التحريات قالوا تلك اقيسة مخصوصة فلا يلزم منها وجوب العمل
بكل قياس ولا سبيل الى التعميم الا القياس وفيه رفع النزاع قلنا النطع

النطع بحاصل بان العمل بها كان لظهورها لا لخصوصها كما في الظواهر التي عملوا
بها من الكتاب والسنة فانا نعلم ان العمل بها لظهورها وانه احتمل ان عملهم لخصوصها لما
ولانهم كانوا يوجبون العمل بكل ظاهر وما كانوا يجتهدون الا لتحصيل الظن
قالوا القائلون به بعض الصحابة فلا يكون فعلهم دليلا قلنا لا يتبع ذلك
في الاتفاق فانه اذا تكرر وشاع ولم ينكر عليهم احد فالعادة تقتضي بالموافقة فليس استناده لا
بعلمهم خاصة بل بعلمهم وسكوت الآخرين مع التكرر والشيوع في امر شرعي وذلك
يدل بطريق عادي على الاتفاق قالوا لا نسلم نفي الانكار غايته عدم الوجدان
ولا يدل على عدم الوجود قلنا لو انكر لنقل عادة لانه مما تتوفر الدواعي على
نقله لكونه اصلا فيما تعم به البلوى قالوا قد نقل ذم الراي روي عن علي عليه السلام رضي الله عنه
انه قال لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن
عثمن مثله وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال انه تعالى قال لنبيه صلى الله
3 عليه وعلى آله وسلم لتحكم بين الناس بما اراك الله ولم يقل بما رايت ولو جعل لاحد ان
يحكم برايه لجعل ذلك لرسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعن ابي بكر انه لما سئل عن
الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء الدين اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وعن ابن مسعود انه قال اذا قلتم
في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله قلنا
نقول عمن نقل عنه القول بالراي والقياس فلا بد من التوفيق بين النقلين لاستحالة
الجمع بينهما والعمل على احدهما من غير اولوية فيجب حمل المذموم على ما كان صادرا
عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان مخالفا للنص والقواعد الشرعية
او لم يكن له اصل يشهد له بالاعتبار او مستعملا فيما تعبد فيه بالعلم دون الظن
جمعا بين النقلين هذا على جهة الاجمال واما التفصيل فالمراد من قول علي وعثمن
انه لو كان جميع الدين بالقياس ويكون المقصود من ذلك انه ليس كلما اتت به السنن
على ما يقتضيه القياس ومن قول ابن عباس الراي المجرد عن اعتبار الشارع ومن قول
ابي بكر تفسير القرآن ولا شك انه مما لا مجال للراي فيه لاستناده الى محض السمع من
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واهل اللغة ومن قول عمر ذم من ترك الاحاديث
وعمل بالراي مع ان العمل به مشروط بعدم النص ومن قول ابن مسعود القياس الفاسد جمعا

بين المثلين احتج المانع للتعبد به اما عقلا فبان القياس الظني الذي وقع
فيه النزاع طريق لا يؤمن فيه الخطا وكل ما لا يؤمن فيه الخطا فالعقل مانع منه
والمقدمتان بينتان قلنا ذلك لا يفيد المطلوب لانا لا نسلم ان منع العقل مما
لا يؤمن فيه الخطا احالة له واعاب لمنعه وكيف يحيل ما يكون طريقا الى تحصيل مصلحة
لا كان لا يحصل دونه وذلك لان التعبد بالقياس فيه مصلحة دونه وهو ثواب
المجتهد على اجتهاده واعمال فكره في استخراج علة الحكم المنصوص عليه لتعديته الى محل
اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على قدر نصيبك بل غايته ترجيح ترك
سلوك طريق القياس على سلوكه ان لم يعارضه مرجح اخر والمدعا هو الاحالة فهو نصب
الدليل في غير محل النزاع سلمنا ان منع العقل عنه احالة له بناء على ان ما رجح تركه
عقلا يمتنع التعبد به شرعا على العدلية بعد لا نسلم انه يمنع من سلوك كل ما لا يؤمن فيه
الخطا بل في البعض من ذلك وهو ما صوابه مرجوح وخطاؤه راجح اما ما كان صوابه
راجحا فلا اذ لا يؤمن الخطا في الترك له فيكون العقل موجبا للعمل به عند ظن الصواب
واما سمعا فما قيل من ان الشرع منع اتباع الظن فلا يجوز العقل ان يرد
الشرع باتباعه بعد المنع منه بيان ذلك انه منع الحكم بالشاهد الواحد وان افاد الظن
القوي لكونه صديقنا او للقرائن وشهادة عبيد العبيد وان كثروا وعلم انهم متصونون
عن الكذب الى الغاية وكالشيبان وضيغة بحيث احتجنا الى على كل واحدة منهن
النجس نظر كونها غيرا لرضيعه فمنع اتباع الظن وحرم التزوج بواحدة منهن قلنا بل
المعلوم ورود بتابعه الظن كامر ظاهر الكتاب وخبر الواحد وفي شهادة اربعة الى الزنا
ورجلين بالاعداء من موجبات الحد ورجل وامراتين ورجل ويمين في الاموال والحقوق
وامراة واحدة فيما يختص بالنساء وغير ذلك وما ذكرتم انما منع فيه من اتباع الظن
لمانع خاص وهو ان للظنون مراتب خفية غير منضبطة بخفيها فنيطت بمناط ظاهر
منضبطة فكان ما ذكرتم نقضا للحكمة المستحكمة وسيجي انه لا يضر وما قيل
من ان الشرع ورد فيه بتفريق المتماثلات وجمع المختلفات وثبوت ذلك في الشرع
يحيله اي القياس وهذا مما احتج به النظام اما الاول فمن تفريق المتماثلات ايجاب
الغسل وغيره بخروج المني دون البول وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير
والجلد بنسبة الزنا الى المحصن العفيف دون نسبة القتل والكفر اليه وثبوت القتل
بشاهدين دون الزنا والتفاوت بين عدتي الطلاق والوفاة ومن جمع المختلفات

التسوية بين العمد والخطا في قتل الصيد في الفدا وبين الزنا والردة في القتل
وبين القاتل خطأ والمظاهر في الكفارة واما الثانية فلان معنى القياس وحقيقته
ضد ذلك وهو الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات قلنا ما ذكرتم من
ان ثبوت ذلك في الشرع يحيل ذلك القياس ممنوع لان التعبد بالقياس شروطا
كظهور الجامع علة وربما يفقد في المتماثلات لجواز عدم صلاحية ما يتوهم جامعا لكون
جامعا او لموانع لعارض اقوى في الاصل والفروع وربما يوجد في تلك المتماثلات
والعكس في المختلفات لجواز اشتراكها في جامع من دون معارض مع جواز اقتضاء
العلل المختلفة في المحال المختلفة حكما واحدا والعزم شبه احرى بالجلالة واضح
لم نذكرها مسئلة والنص على العلة غير كاف في التعبد به اي بالقياس
فيما وجدت فيه تلك العلة المنصوصة فلا يكون النص عليها اذنا من الشارع في ذلك
القياس المخصوص واعلاما بحجيته وايجابا للعمل بموجبه مع فرض عدم شرعية القياس
من اصله وهذا مذهب ائمتنا والجمهور وقال به من نفاه القياس بعض اهل الظاهر
والجعفران وذهب احمد بن حنبل وابو بكر الرازي والشيخ الحسن الرصاص وبعض نفاة
القياس كالنظام والقاشاني والنهرواني وبعض اهل الظاهر الى ان تنصيص الشارع
على علة في موضع يكفي في التعبد بالقياس في ذلك الموضع واختاره في فصول البدايع
لمذهب الحنفية والذاهبون الى هذا المذهب من النفاة يخصصون ما سبق لهم بما لم
ينص فيه على العلة وما نقل هنا عن النظام هو المشهور عنه وقد نقل عنه الغزالي الى ان
التنصيص على العلة يقتضي تعميم الحكم في جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس
وبمثله نقل اصحابنا عن ابي هاشم والكرخي وكلامهما محتمل للامرين ولهذا جعله الحاكم
ابو سعيد على مذهب الاكثرين وقال ابو طالب ان كلام ابي هاشم محتمل وفصل ابو
البصري بين ان يكون الحكم المعلل تركا وبين ان يكون فعلا فجعل النص على العلة كافيا
في التعبد بالقياس في الاول دون الثاني واما لم يكن النص على العلة كافيا عند
الاكثرين لجواز كونه لمجرد الانقياد والقبول فان في النفوس الى قبول ما عرفت فيه
الحكم والمصالح أميل ومن قبول الاحكام المحضة والتعبديات الصرفة ابعد وبهذا
يندفع ما احتج به الاخرون من انه لو لم يكن ذكرها للتعميم بالالحاق لعري عن الفائدة والى
هذا اشار بقوله فلا عبث قالوا الظاهر من ذكرها انه لقصد الالحاق قلنا لا نسلم
ظهوره قبل ورود التعبد بالقياس لا مكان العلل الشرعية وجوه الحكم والمصالح

كما في شرح المختصر للعضد وهو مبني على تقدير ... الفقهاء من وجوب الفدا على الخاطئ كما نعلمه ومذهب العترة عدم الوجوب على الخاطئ منهوم الاية والاصل البراءة ذكره في البحر وهو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا

عبارة العضد فلجواز اشتراك المختلفات في معنى جامع هو العلة للحكم في الطرفان ... المختلفات لا تمنع اشتراكها في صفات ... واحكام والنص فيجوز اختصاص كل بعلة تقتضي حكم المخالف الاخر فان العلل المختلفة لا تمنع ان توجد في المحال المختلفة حكما واحدا

عبارة العضد فانه مختص ...

وخصوص القائلين بالمنع من التعبد عقلا وسمعا ... بالمنع ...

واذا عمت عمت الاحكام لانه يقال اطلاقها لا يستلزم عمومها فاذا قيل
حرمت الخمر لاسكارها احتمل ان العلة اسكارها واحتمل انه مطلق الاسكار لجواز
ان يجعل الله تعالى اسكار الخمر بخصوصه هو العلة لما يعلم فيه من المفسدة الخاصة به
وان يجعل مطلق الاسكار هو العلة ومع قيام الاحتمال يمتنع القياس بدون ان
ستانف به واذا صح الاحتمال في جانب الترك فثبوته في جانب الفعل اولى لابتناء
قيام الاحتمال بسقوط امتناع القياس عند النص على العلة مع ورود الامر به ايضا
لانه يجاب بالمنع اذ ورود الامر به قرينة مرجحة لاحد الاحتمالين واحتج ابوط
لتصحيح مذهب الاكثرين بان الحكم المنصوص على علته لا يمتنع ان تتعلق المصلحة بفعله
وتجب فان ضم اليه ما يشاركه في علته خرج عن كونه صلاحا وتعلقت المفسدة بمجموعهما كما
في الشاهد فان الاب قد يغلب على ظنه من حال ولده انه اذا اعطاه ثوبا او دينارا
دعاه ذلك الى لزوم طاعته وسلوك طريق الاستقامة والاشتغال بخصال الخير
وانه اذا ضاعف ذلك له صار مفسدة ودعته الزيادة الى الاشتغال باللهو واللعب
وعلى هذه الطريق قال الله تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض
ولكن ينزل بقدر ما يشاء فحينئذ لا يجوز ان يحمل غير المنصوص على المنصوص الا اذا
دلت الدلالة على اثبات القياس فانا نامن عند ذلك من تعلق المفسدة بحمله عليه
وقوله قد افادت التعميم عرفا ممنوع اشارة الى شبهة القائلين بكفاية وجوابها
ان ذكر العلة يفيد التعميم بالالحاق عرفا نحو قول الاب لابنه لا تاكل هذا لانه
مسموم وقول الطبيب لا تاكل هذا لبرودته فانه يفيد صحة ان يلحق به كل مسموم
وكل بارد في وجوب الامتناع والجواب المنع فانه احتجاج بنفس المدعى
وما ذكرتموه من المثالين انما فهم فيهما التعميم وصحة الالحاق بالقرائن كشفقة الاب
وتعويل الاطباء على مطلق الخواص من غير نظر الى خصوص محالها واما احكام
الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون بعض لامر لا ندركه وظهور العموم
فيها قبل ورود التعبد بالقياس ممنوع وقوله وفهمه تركا لقرينة في غير الاحكام
اشارة الى شبهة البصري وجوابها تقريرها ان النص على العلة يفيد التعميم فيما هو ترك
فقط بيان ذلك ان من ترك اكل شيء لاذاه دل على تركه اكل كل مؤذ بخلاف
من تصدق على شخص لفقره او لعلمه او نحو ذلك فانه لا يدل على كل متصف بتلك الصفة
والجواب انا فهمنا ذلك لقرينة وهي التاذي في المثال فان ترك المؤذي

الملتذ مركوز في الطباع وخصوصية ذلك المؤذي ملغاة عقلا بخلاف الاحكام
فانها قد تختص بمحالها لما لا نعلمه **مسألة** هو يعني القياس ينقسم
باعتبار مدركه الى عقلي وشرعي فالعقلي ما لم يكن للشرع مدخل في اثبات شيء من اركانه
كقولك العالم حادث لانه مؤلف كالبيت ويسميه المنطقيون تمثيلا ويعرفونه بانه
تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في المشبه الحكم الثابت
في المشبه به المعلل بذلك المعنى والمتكلمون يسمونه استدلالا بالشاهد على
الغائب والشرعي ما كان للشرع دخل في اثبات شيء منها وهو المراد هنا وباعتبار
استجماعه للشرائط الى صحيح وفاسد فالصحيح ما جمع الشروط المعتبرة الاتية
ان شاء الله تعالى وسواء كان قطعيا او مظنونا والفاسد ما لم يجمع تلك الشروط
وباعتبار قوته الى قطعي وظني وجلي وخفي فالقطعي ما علم حكم اصله وعلته
ووجودها في الفرع من دون تعارض كما في قياس العبد على الامة في تنصيف الحد
وهو قليل نادر وقيل ما يوقف على العلم بعلة الحكم في الاصل ثم العلم بحصول
مثلها في الفرع وحينئذ يقع بحسن الالحاق ولو كان نفس الحكم ظنيا ومثاله
الضرب على التافيف فان الالحاق فيه قطعي والحكم ظني لانه مستفاد من النهي
ودلالة النهي على التحريم ظنية للاختلاف فيها كما سبق والظني ما تعبد فيه احد العلوم
او الجميع على اختلاف التفسيرين والجلي ما قطع بنفي الفارق فيه كقياس الامة
على العبد في سراية العتق في قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من اعتق شركا له في عبد
وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل الحديث وقياس الصبية على الصبي
في حديث مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها وهم ابناء عشر فانا نقطع بعدم اعتبار
الشرع الذكورة والانوثة فيهما وان لا فارق بينهما سوى ذلك والخفي ما لم
يقطع بنفي الفارق فيه ومن الناس من زاد واسطة بين الجلي والخفي وسماه واضحا
وفسر الجلي بما ذكرناه والخفي بقياس الشبه والواضح بينهما ومنهم من جعل الجلي ما كان
ثبوت الحكم في الفرع فيه اولى من الاصل والواضح ما كان فيه مساويا لثبوته في
الاصل ومثله بالنبيذ مع الخمر والخفي ما كان دونه وقيل غير ذلك وكلها
امور اصطلاحية ولا يخفى عليك ظهور الفرق بين القطعي والخفي لاول الجلي
وبين الظني لذلك الخفي والخفي فان القطعي اخص مطلقا من الجلي والظني اعم مطلقا
من الخفي واما الخفي والثاني كما الظاهر عدم الفرق وباعتبار جامعه الى قياس علة

ودلالة وفي معنى الاصل يعني انه ينقسم باعتبار المعنى الجامع الى هذه الثلاثة
الاقسام لانه اما ان يكون بذكر الجامع او بالغاء الفارق والاول ان كان بذكر الجامع فان
كان المذكور هو العلة فهو قياس العلة والا فهو قياس الدلالة فقياس العلة هو
المصرح بعلته سواء ثبتت بنص او بغيره وامثلته كثيرة وقياس الدلالة
ما لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر بالرائحة
المشتدة او حكم من احكامها كقياس قطع الجماعة بواحد على قتلهم بجامع الاشتراك
في وجوب الدية عليهم فان وجوب الدية حكم لجناية العمد العدوان التي هي العلة فوجوده
دليل على وجودها فسمي لذلك قياس دلالة وحاصله اثبات حكم في الفرع لوجود
حكم اخر يوجبهما في الاصل علة واحدة فيقال ثبت هذا الحكم في الفرع لثبوت الاخر فيه
وهو ملازم له فيكون قد جمع باحد موجبي العلة في الاصل لوجوده في الفرع بين الاصل
والفرع في الموجب الاخر لتلازمهما ومرجعه الى الاستدلال باحد الموجبين على العلة
وبالعلة على الموجب الاخر لكنه اكتفى بذكر موجب العلة عن التصريح بها مثل ما مثلناه انه
والقصاص موجبان للعلة التي هي الجناية العمد العدوان لحكمة الزجر في الاصل
وقد وجد في القطع احدهما وهو الدية فيوجب الاخر وهو القصاص عليهم لانهما متلازمان
نظرا الى اتحاد علتهما وحكمتهما وكالتحريم والاراقة يوجبهما في الاصل علة واحدة وهي
الاسكار وقد وجب في النبيذ احدهما وهو الاراقة فليوجد الاخر وهو التحريم الملازم
والقياس في معنى الاصل ان يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق من غير تعرض للوصف الذي
هو العلة وهو قريب من تنقيح المناط الذي مر مثاله قصة المواقع اهله في نهار رمضان
نفي كونه اعرابيا فيلحق به الزنجي والهندي ونفي كون المحل اهلا فيلحق به الزنا
ونفي كونه رمضان تلك السنة فيلحق به رمضانات الاخر ونفي كون الافساد
بالوقاع فيلحق به افساد الصوم بالاكل عمدا **مسئلة** والقياس
يجري في الحدود والكفارات عند اصحابنا والشافعي واحمد بن حنبل
واكثر الناس خلافا للحنفية وهذا الخلاف فيهما انما هو في غير مقاديرها اذ لا يجري
فيها القياس عند الجميع كما صرح به البيضاوي وغيره ولكن افاد [illegible]
في شرح التجريد في باب تحديد البيع وايضا فقد ثبت ان مثل هذه المقادير لا
يهتدى فيها الا بالتوقيف مع استحالة القياس في الحدود ونفسها وقال القاضي
١٥١ في تقدير اقل الحيض واكثره انه لا مساغ للاجتهاد فيه لانه اثبات المقادير طريق

اثباتها النص والاتفاق اذا عرفت ذلك فالراجح ما ذهب اليه الاكثر
لعموم الدليل الدال على حجية القياس فانه لم يكن مختصا بغير الحدود والكفارات
بل هو متناول لهما بعمومه كغيرهما فوجب العمل به فيهما ولاجل عمل علي عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم حين تشاوروا في حد الشارب اخرج ابو جرير عن
عقبة قال بعث ابو عبيدة وبرة بن رومان الكلبي الى عمر بن الخطاب ان
الناس قد تتابعوا في شرب الخمر في الشام وقد ضربت اربعين ولا اراها تغني عنهم
شيئا فاستشار عمر الناس فقال علي عليه السلام ارى ان تجعلها بمنزلة حد الفرية
ان الرجل اذا شرب هذى واذا هذى افترى فجلد عمر في المدينة وكتب الى
ابي عبيدة فجلد بالشام وروى مالك عن ثور بن زيد الديلي وعبد الرزاق عن
عكرمة بلفظ اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وهو مروي من طرق
كثيرة اقام علي عليه السلام مظنة الشيء مقامه ولم ينكر بل عمل به الصحابة فكان اجماعا
فيما روي بلاغا في المتنازع فيه بخصوصه كما دل عليه الاول بعمومه وقوله ولكن تعديتها
لا يعقل ممنوع وادرؤا الحدود يعارض خبر الواحد والشهادة اشارة
الى حجتين للحنفية وما فيهما وجوابهما اما الاولى فتقريرها ان في شرع الحدود
والكفارات تقديرات لا يعقل معناها كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين ستين
مسكينا فلا سبيل الى ادراك معناه وتقرير الجواب ان هذا انما ينتج لو عم
جميع احكام الحدود والكفارات والعموم ممنوع اذ فيها ما يعقل معناه ويجري فيه
القياس في كل حد وكفارة بل فيما علم معناه ومن غيرها واما الثانية فتقريرها
انه روى علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم انه قال ادرؤا الحدود
بالشبهات رواه البيهقي في خلافياته ورواه ابن عدي عن ابن عباس مرفوعا ومسند
عن ابن مسعود موقوفا واحتمال الخطأ في القياس شبهة فيجب ان لا يثبت بها الحدود
وتقرير الجواب انه منقوض نقضا اجماليا بان يقال لو صح ما ذكرتم ان كل ما يحتمل
الخلاف شبهة وان الشبهات في الحديث على عمومها لوجب درء الحدود اعني عدم
اثباتها باخبار الاحاد وشهادة الشهود والحل انا لا نسلم ان احتمال الخطأ شبهة
فان ظهور الظن الغالب لا يبقى شبهة واعلم انه لا منافاة في حكم الحنفية بامتناع
جريان القياس في الكفارات واثباتهم الكفارة للاكل والشرب في نهار رمضان بجامع
عموم الافساد للوقاع والاكل لان الالحاق فيه بالغاء الفارق وما كان كذلك فهو

عندهم مسمى الاستدلال لا بالقياس وجعلوا لذا حكمًا مخالفًا لاحكام القياس
يجوز نسخه والنسخ به والقياس ايضًا يجري في الاسباب عند الجمهور خلافًا
للحنفية وابن الحاجب كذلك يعني لعموم الدليل الدال على كون القياس حجة والوقوع
يعني وقوع القياس فيها كقياس المثقل اذا قتل به في كونه سببًا للقصاص وقياس
اللواطة في كونها سببًا للحد على الزنا اذا قتل به بجامع القتل العمد العدوان
والجامع الايلاج المحرم المشتهى واجيب بمنع الوقوع والصورتان المذكورتان
من باب الاستدلال لا من باب القياس ولو سلم فليس في البحث اذا الثبت في الاول
على القتل العمد العدوان وفي الثاني الايلاج المحرم المشتهى وهو متحد في الاصل
والفرع فيكون القياس في ايجاب القصاص والحد لا في اثبات السببية فيهما ولو
سلم فالمثالان لا يردان على من لا يقول بوجوب القصاص والحد بالمثقل واللواط
وهم اكثر المخالفين وبدفع بان ما ذكر في الجواب يعود بنا الى النزاع في الحقيقة
لان كل صورة من هذا القبيل يمكن ان يسمى الاستدلال ولان القائلين بصحة القياس
في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى
ما ذكرتم من اتحاد السبب والحكم فيكون النزاع لفظيًا في تسمية الحكم متعلقًا بالسبب
الجامع بين السببين او بايجادهما وعلى تقدير صلاحيته ذلك الشرط المشترك بين
الوصفين لان يكون علة للحكم فلم لا يجوز ان يكون علة لسببية الوصف ايضًا كون
الحكم مستندًا اليهما بان يكون المشترك مؤثرًا والوصف معرفًا وقوله واحتجاج
الباقية على السبب والحكم اثباته بالجامع حكمة او ضابطًا لها وحينئذ فكل ما هو
من هذا القبيل يرفع النزاع اشارة الى شبهة المخالف وجوابها اما الشبهة
فتقريرها ان الحكمة المشتركة بين الوصفين ان ظهرت وانضبطت وصلحت لنوط
الحكم استغنت عن ذكر الوصفين واثبات سببيته احدهما قياسًا على الاخر للقطع
بان المقصود من اثبات الاسباب اثبات ما يترتب عليها من الاحكام فيكون القياس في
اثباتها لا في اثبات الاسباب وان لم تظهر الحكمة ولم تنضبط ولم تصلح لنوط الحكم
بها فان كان لها مظنة فالقياس بين الحكمين بها فاذا ثبت ان الايلاج المشتهى المحرم
يصلح سببًا للحكم او توجد له مظنة صالحة لذلك صار القياس في وجوب الحد في الايلاج
في اللواطة كما في الايلاج في الزنا بجامع تلك الحكمة او المظنة فكان هناك حكم واحد وهو
وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب وقد

المفروض ان هناك حكمين الحد والسببية وسببين الزنا واللواطة وان لم
يكن اي الامرين فلا جامع بينهما من حكمة او مظنة فيكون قياسًا خاليًا عن الجامع وانه
لا يجوز فجعلوا ما احتج به المثبتون من دليل الوقوع من هذا القبيل وقد سبق
واما الجواب فلما تقدم من انا لا نسلم ان صحة القياس في الاسباب لا يقصد
الا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهو يعود الى ما ذكره المانعون من اتحاد
الحكم والسبب لا لعدم توسيط الوصفين وهذا واضح في كل صورة والذي
يرجح مذهب الاكثرين ان الشارع اعتبر الزنا في ترتب الجلد عليه بفاء التعقيب حيث
قال الزانية والزاني فاجلدوا وفي الحديث الصحيح زنا ماعز فرجم ولم يرتبه
على ما يعم الوصفين فدل على انه المقتضي للجلد لا غيره فامتنع القياس ولا خلاف
الكتاب والسنة فالو لم يتحقق بثبت وصف محل يتحقق فيه سببية الوصف المجعول
علة الا باشتماله على الحكمة المقصودة به لانا انما نجعله باعتبار الشارع وصفًا
اخر مغايرًا له لتحصيل الحكمة اذا المفروض تغاير الوصفين فيكون مناسبًا مرسلًا
فلا يعتبر قلنا القياس دليل شرعي فالاثبات به اثبات بالشرع فكان معتبرًا
فيه ولو سلم فالمناسب المرسل الملائم معتبر لما يجيء من الدليل الدال على اعتباره وقوله
فالو السبب الوصف الاول معللة تعبد من الحكمة ولا نعلم ثبوت ذلك التعبد في
الوصف الثاني لعدم انضباط الحكمة واختلاف الوصفين فلا يمكن التشريك في الحكم
قلنا ذلك مسلم فيما لم ينضبط حكمته ولم تكن منوطة بوصف ظاهر منضبط اما
ما كانت حكمة ظاهرة منضبطة او كانت منوطة بوصف ظاهر منضبط فلا وهو الذي
وقع فيه النزاع وان القياس ايضًا يجري عند الجمهور في كل جملة من الاحكام الشرعية
بمعنى انه لا بد من النظر في كل مسئلة مسئلة هل يجري فيها القياس ام لا ولا يكفي
النظر في الجمل كالحدود والكفارات والعبادات والمعاملات فالتعميم من عموم
الدليل الدال على حجية القياس من غير تخصيص ببعض الجمل دون بعض ونفاه
اي نفى جريه في كل جملة من جمل الاحكام نفاة فيما سبق فهو ابان في الشرع جملا
لا يجري فيها القياس وهي الحدود والكفارات والرخص والتقديرات والاسباب
والشروط لانه يجري في كل فرع من افراد الاحكام الشرعية عند اكثر القائلين خلافًا
للشذوذ فانهم جوزوا احكامه في كل حكم وعنى ان كلا من الاحكام صالح لان يثبت
بالقياس بان يدرك معناه كوجوب التربص على المطلقة فان له معنى يدرك وهو اعانة

الجالي فيما هو بصدده فيه كما يقال ان الغارم لاصلاح ذات البين يعطى من الزكاة
والجمع خلافه اذ فيها ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة والقسامة
وتحطم المقدرات وما قيل في بيان معنى وجوب الدية على العاقلة مدفوع بان
المطلوب معنى يختص بمناسبتها وما ذكروه ليس كذلك كما ان تعرفه خلو الرحم عن الحمل
هو المعنى المقتضى لوجوب الاعتداد في حق المطلقة والمتوفى عنها ولكنه غير خاص بها
فالمعنى المختص لكل حكم غير معقول وقوله والاسناد الى القياس يلزم التسلسل
فيه لان الكلام في الجواز اشارة الى ما احتج به الآمدي واتباعه حيث قالوا
لو كان كل حكم يثبت بقياس على اصل فان انتهى الى اصل لا يتوقف على قياس فهو خلاف
المفروض وان لم ينته لزم التسلسل وهذا انما يستقيم لو كان مذهب المخالف وجوب
توقف كل حكم على القياس ولا ينبغي ان يكون قولا لاحد كيف والتصادم لما
علم ضرورة من استناد الكثير من الاحكام الى الكتاب والسنة ثم ان الآمدي قد
صرح بان الخلاف في جواز اجراء القياس في جميع الاحكام فان قيل الدليل قائم
على تقدير الجواز ايضا بان ذلك اي جوازه يستلزم جواز التسلسل وجواز المحال
محال قلنا اللزوم ممنوع اذ لا يلزم من جواز بيان كل حكم بالقياس توقفه
على القياس لجواز ثبوته بنص او اجماع او استدلال وان امكن بيانه بالقياس واذ
لا يتوقف فلا استحالة تسلسل ولا استحالة ولما فرغ من تحقيق ماهية
القياس واثباته وموضعه بكونه احد الادلة الشرعية عقبه ببيان اركانه

فصل واركانه اربعة

التي لا يتم الا بها وشرائطها فقال اركانه
اركان النواجز اي التي لا يحصل الا بها في الذهن وفي الخارج فان اريد بالقياس
المعنى المصدري وهو الالحاق فاطلاق الاركان على هذه الامور مجاز وان اريد به مجموعها
مع الحمل والالحاق فالاطلاق حقيقة ونظيره هذا خلافهم في التصديق هل الادعان
بالنسبة الحكمية خاصة ام المجموع المركب منه ومن تصور الموضوع والمحمول
اولها الاصل وهو المشبه به الذي هو محل الحكم الثابت وثانيها الفرع وهو
المشبه اي محل الحكم المراد اثباته واما قدم على الجامع والحكم لمقابلته الاصل
فناسب ان يذكر عقيبه لما بين الضدين من اللزوم في الذهن وثالثها الوصف
الجامع بين الاصل والفرع وهو وجه الشبه بينهما ورابعها حكم الاصل
هو ما يثبت مثله للفرع وهو اي المثل الثابت للفرع ثمرة القياس

ولا يصح ان يتخذ من اركان القياس لان غيره منها يقتضي توقف القياس عليه والفرض
توقفه على القياس فيكون دورا وهو مبني على ان الدليل يقتضي نفس الحكم لا العلم
بالحكم وهما قولان وقد صحح منهما الثاني فان قيل اذا صح الثاني كان ثمرة
القياس العلم بالحكم لا نفسه فيعد الحكم للفرع من اركان القياس لا بمعنى الدور فهلا
قيل بما اخترناه قلنا قد اجيب بان الحكم في الاصل والفرع واحد باعتبار نوعه
وان تعدد شخصا لتعدد المحال فان قيل فهلا اطلق ولم يقيد بالاضافة
الى الاصل ليعم الحكمين قلنا انما اضيف اليه لسبقه في الاعتبار فان قيل
حرمت الخمر لاسكارها ثم قيس عليها النبيذ فالاصل الخمر والفرع النبيذ المشبه
بالخمر والجامع الاسكار والحكم التحريم هذا ما عليه الجمهور وعليه اكثر الفقهاء
وقيل غير ذلك فذهب المتكلمون الى ان الاصل دليل حكم المحل كالنص والاجماع
الدال على تحريم الخمر لانه الذي يبتني عليه التحريم وذهب طائفة الى انه هو حكم المحل وهو
التحريم لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره
وهذه الخاصية موجودة في الحكم وهو ما ابتنى عليه غيره لا في المحل لانه لا يتفرع حكم النبيذ على الخمر
ما لم يثبت الحكم فيها ولا في النص والاجماع اذ لو تصورنا العلم بالحكم في الخمر من دونهما
امكن الالحاق ولان النص لو كان هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان قول
الراوي هو الاصل بالطريق الاولى لانه اصل للنص وهو باطل اتفاقا فتحقق ان
الحكم هو الاصل ووجه ما ذهب اليه الجمهور ان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه
ومردودا اليه وهو ما يتحقق في نفس الخمر واعلم ان النزاع لفظي لامكان اطلاق
الاصل على كل منها لابتناء حكم الفرع على الحكم وعلى محله لانه اصله واصل الاصل
اصل وكذلك على دليله وعلى هذا لا يمتنع اطلاق الاصل على العلة الجامعة ايضا لكن
الاشبه ان يكون الاصل هو المحل على ما ذهب اليه الاكثرون لان الاصل يطلق على ما
يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره وبينهما عموم وخصوص من وجه وهذان
المعنيان يصدقان على المحل اما الاول فظاهر واما الثاني فلافتقار الحكم ودليله
الى المحل من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان
المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا
الاعتبار هو المحل وهو المراد من المعلوم الثاني في حد القياس ولا يمكن تفسيره بالدليل
ولا بالحكم ولا بالعلة ولان باب القياس مرجعه الى الفقهاء وقد ساعدهم الاصوليون

فيه الى مصطلحهم وجروا فيه على مقتضى قولهم فلا يطلقون الاصل لا على ما يطلقه
عليه الفقهاء لئلا يتخبط الذهن من الاصطلاحات • واما الفرع فمذهب الاكثرين
الى انه محل الحكم المشبه كالنبيذ والباقون الى انه حكمه كالتحريم وهذا اولى لانه
الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل ولكنهم لما سموا محل الحكم المشبه به
اصلا سموا المحل الاخر فرعا لكونه مقابلا على طريق البيان • ولما كان للقياس شروط
وهي لا تخرج على شروط اركانه الاربعة فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى
الفرع ثم ما يعود الى الاصل منه ما يعود الى حكمه ومنه ما يعود الى علته عقد
ذلك مسئلة فقال **مسئلة** من شروط حكم الاصل شرعيته
اي كونه حكما شرعيا وقوله هنا اشارة الى انه قد يجري في غير الشرعيات كما تقدم ولكنه
هنا يعني في اصول الفقه يشترط في حكم الاصل ان يكون شرعيا اي ثابتا بدليل
شرعي لان المراد بالقياس فيه القياس الشرعي لكون الغرض منه اثبات حكم شرعي
في الفرع واذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بل كان عقليا او لغويا ان قيل بثبوت
اللغة بالقياس فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس
الشرعي حاصلا • ومنها فرعيته فلا يجوز ان يكون من الاحكام الشرعية الاصلية مما
لا يستلزم ان يكون الحكم في الفرع كذلك والموصل الى اصول الشرائع غير داخل
في حد الاصول • ومنها بقاؤه فلا يجوز ان يكون منسوخا غير ثابت لانه انما يتعدى
الحكم من الاصل الى الفرع باعتبار الشارع للوصف الجامع واذا زال الحكم بالنسخ
لم يبق الوصف معتبرا للشارع فلا يتعدى الحكم به الى الفرع • ومنها ثبوته عند القايس
اي يكون حكم الاصل ثابتا عنده والا كان فاسدا مثلا اذا نوى النفل من كان عليه
فريضة الحج سقط عنه الفرض عند الشافعي دون الحنفي فلو قال الحنفي في الصوم
نية النفل اتى بما امر به فيسقط عنه الفرض كمن نية الحج لم يصح القياس لحكمه اعتراف
المستدل بالخطا في الاصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح بنا الفرع عليه
لانه لا يجوز ان يذكر في معرض التقرير لما خذ امامه لانه انما يعرف كون الوصف الجامع
مناطا له باثبات الحكم على وفقه والا لم يعرف ولا في معرض الالزام للخصم لان له
ان يقول الحكم في الاصل معلل بغير ما عللت به ولا وجود له في الفرع والظاهر
صدقه لعدالته وكونه اعرف باخذ امامه او يقول لا يعينا التخطيه في الفرع الذي
هو محل النزاع لجواز ان يكون الخطا في تعليل حكم الاصل بالوصف المذكور ولو اعترف

كلام

خطا لانه في الاصل لم يجب ذلك في الفرع • ومنها موافقة الخصم على علته اي الاصل و
على وجودها فيه فلا يصح قياس اختلف الخصمان في علة حكم اصليه بان تعين المستدل
علة فيه والمعترض علة اخرى وهذا يسمى قياسا مركب الاصل لوقوع النظر في علة
حكم الاصل • ولا قياس اختلفا في الوصف الذي علل المستدل اصله به هل له
وجود في الاصل ام لا وهذا يسمى مركب الوصف لوقوع الخلاف في وجود الوصف
الجامع وقيل انما سمي مركبا لاثبات المستدل والخصم كل منهما الحكم في الاصل
بناء اي علة فيه اجتمع قياساهما ثم ان الاول لاتفاقهما على الحكم وهو الاصل مطلقا
دون الوصف الذي يعلل به المستدل فهو مركب الاصل والثاني لاتفاقهما على الوصف
الذي يعلل به المستدل سمي مركب الوصف تمييزا له عن صاحبه بادنى مناسبة
مثال مركب الاصل ان يحتج على الحنفية في ان العبد لا يقتل به الحر
عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب المتوفى عن وفاء ووارث مع السيد فيقول
الحنفي العلة في عدم قتل الحر بالمكاتب جهالة المستحق للقصاص من السيد
والوارث لا اجتماعهم على طلب القصاص لا يرفع الاشتباه لاختلاف الصحابة
رضي الله عنهم في المكاتب المخلف للوفا هل يموت حرا او عبدا والمستحق على الاول
الوارث وعلى الثاني المولى فان اعترض عليهم بانكم لا بد ان تحكموا في هذه
الحالة باحد هذين القولين واياما كان فالمستحق معلوم اجابوا بانا نحكم
بموته حرا بمعنى انه يورث لا بمعنى وجوب القصاص على قاتله الحر لان حكمنا
بموته حرا ظني لاختلاف الصحابة والقصاص يندرئ بالشبهة فان صحت هذه
العلة بطل الحاق العبد به في الحكم لعدم مشاركته في العلة وان بطلت
فان الخصم يمنع حكم الاصل ويقول يقتل الحر بالمكاتب لعدم المانع وهذا
منع تقديري اي على تقدير انتفاء علته فلا ينافيه الاعتراف التحقيقي به فلا
ينفك عن منع العلة في الفرع كما لو كانت هي الجهالة او منع حكم الاصل لو كانت
هي كونه عبدا فلا يتم القياس • ومثال مركب الوصف ان يقال في مسئلة
تعليق الطلاق قبل النكاح قولها للاجنبية ان تزوجتك فانت طالق تعليق للطلاق
قبل النكاح فلا يصح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الحنفي
التعليق على تقدير تسليم علته لعدم الوقوع مفقود في الاصل فانه تنجيز في الاصل
فان صح هذا بطل الحاق التعليق به والا منع عدم الوقوع لانه انما منع عدم الوقوع

لكونه تعبديا فلو كان تعليقا لقال به فاينك من منع علة الاصل او منع حكمه
ولا يتم القياس ۞ قاعـــدة كل موضع يستدل فيه باتفاق الطرفين بان
الحكم دعوى انه قياس مركب اذ لا يعرى عن اظهار قيد يختص بالاصل و لو كان نفس
بعلة فيدعي انه العلة ولا سبيل الى دفعه بالدليل على ان علة المستدل هي العلة
عينه بل لو قال على غير ذلك ولم يبينه سمع منه فلا تثبت العلة عينه الا بعد انه
و بعد الاعتراف ان حكم وجودها ايضا فذاك والا فللمستدل اثبات وجودها بعقل
او حس او شرع فليه القول بموجبه وترك ما عند اذا كان مجتهدا كما لو ظنه
بنفسه لنفسه لم ينجح الخالفة والمناظر كالناظر في ان مقصودهما اظهار الصواب
فاذا ازمه القول عند ظنه به بحسب تضافرهما اولى واما المقلد فلا يجوز له مخالفة
مجتهده امامه بظن بطلان دليله واعلم ان هذا انما قيح فيه باجماع الخصمين على
حكم الاصل اما اذا كان مجمعا عليه مطلقا فلا كلام في قبوله واما اذا لم يكن فيه
اجماع اصلا فحاول المستدل اثبات حكم الاصل بنص ثم اثبات علته بطريقه فيقبل
في الاصح وقيل لا لانه نشر الجدال قلنا لو لم يقبل لم يقبل في المناظرة مقدمة
تقبل المنع للتقدم اختار كلام يوجب طول البحث والفرق بان كلا حكم شرعي
يستدعي ما يستدعيه الآخر بخلاف المقدمات فانها اجزاء الحكم المطلوب ولا يلزم من
كون الانتقال اليه انقطاعا كونه اليها كذلك انه اعتباري انما يصلح لبنا الاصطلاح
عليه والجواب ان لا نعيد الانتقال لاصطلاح الكلام الاول الى اي شيء كان انقطاعا
لان تحمل طول البحث اولى بالباب من دفع الكلام قبل ظهور الصواب ۞ ومنها
ان لا يكون دليله حكم الفرع يعني يشترط ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم
الفرع شمولا ظاهرا عند الخصمين والا لكان جعل احدهما اصلا والآخر فرعا تحكما
ولكان القياس تطويلا بلا طائل كقياس الذرة على الشعير في كونه ربويا فيمتنع
في الاصل فيثبته المستدل بحديث معمر بن عبد الله الطعام مثلا بمثل قال وكان
اكثر طعامنا يومئذ الشعير اخرجه مسلم فيجاب بان الطعام يتناولهما جميعا فيمتنع
القياس وسيجي ان دليل العلة اذا كان نصا وجب ان لا يتناول الفرع بعينه
لذلك وان القيدين مراد ان نه ادخا لان المحمول اذا لم يكن ظاهرا بان يكون
العام مخصوصا او مختلفا فيه والمستدل او المعترض لا يراه حجة مطلقا او الا في
اقل ما يتناوله كان القياس مفيدا لجواز ان يكون احد الحكمين مخصص بالعادة فيكون

قياس الذرة على الشعير مع اثباته بحيث سلم منه لكون العادة يومئذ تناول
الشعير كما دل عليه آخر الحديث ۞ ومنها ان لا يكون فلا يجوز ان يكون متفرعا عن
اصل آخر عند الجمهور خلافا للحنابلة وفي نسبته الى ابي عبد الله البصري نظر
فقد روى ابو طالب وغيره عنه انه لا يجوز الا ان يكون في حمل الفرع على الفرع
الاول من ريب فانه كان يخالف الثاني الاول من جهات و توافق من اخر فيطلب
ان الجمع بينهما حينئذ فيتحقق ليتبين ان اختلافهما في تلك الجهات لا يمنع اشتراكهما في العلة
الجامعة واتفاقهما في الحكم وروى القاضي عبد الجبار عن قاضي القضاة عن الشيخ
ابي عبد الله البصري القول بصحة قياس فرع على فرع آخر بعلة غير علة الفرع الاول
التي قيس بها على الاصل احتج الجمهور بانه يمتنع الحاق فرع بفرع ۞ والا انتفت الفائدة
ان اتحدت العلة الجامعة بين القياسين اللذين احدهما لاثبات المطلوب والآخر
اثبات اصله وفسد القياس ان تعددت اما الاول فلان ذكر الوسط اعني ما
هو اصل في قياس وفرع في آخر ضائع لامكان طرحه من الوسط وقياس المطلوب على الاصل
ما جعل اصلا له مثاله قياس الشافعي السفرجل على التفاح في الربوية بجامع
الطعم فيمنع ربوية التفاح فيلحقه بالبر بالطعم ايضا فانه حينئذ يضيع ذكر التفاح لامكان
الحاق السفرجل بالبر من دونه واما الثاني فلان علة حكم الاصل المطلق هي المعتبرة ولم
توجد في الفرع المطلق والموجود فيه علة غير معتبرة فلا مساواة بين الفرع المطلق والاصل
في العلة المعتبرة ولا اعتبار بالمساواة في غيرها فلا تعدية به كما لو قيس الجذام على الرتق
في فسخ النكاح به بجامع كونهما عيبا ينفسخ به البيع فيمنع ان النكاح ينفسخ بالرتق فيثبت قياسا
على الجب بجامع فوات الاستمتاع ففوات الاستمتاع هو الذي ثبت لاجله الحكم في الرتق وهو
غير موجود في الجذام والوصف الثابت في الجذام لم يثبت اعتباره واجيب بمنع لزوم
المساواة في العلة بل يجوز ان يثبت الحكم في الاصل بعلة وفي الفرع باخرى كما يجوز ان يعلم
ثبوته في الفرع بدليل من القياس وفي الاصل بدليل آخر من نص او اجماع ۞ ورد
بالفرق بين العلة والدليل بانه يلزم من عدم المساواة في العلة امتناع التعدية وانتفاء
القياس بخلاف اختلاف الدليل ۞ ولهم ان يحتجوا بانه لا مانع من اعتبار الشارع لكل
في حكم واحد لجواز تعدد العلل كما يجيء ان شاء الله تعالى ووجود احدهما في محل النص غير
مانع من اعتبار الآخر فينفرد كل من الاصل والفرع المطلقين بوصف ويجتمع الوصفان في
ما هو اصل وفرع باعتبارين ۞ وههنا وجهان ذكرهما انما يأتي الاولى قال المرتد

عليه السلام في شرح التجريد قال يعني الهادي وفي جنين البهيمة اذا القته ميتًا
نصف عشر قيمته قاسه على جنين الامة كما قاس جنين الامة على جنين الحرة بعلة انه
جنين اسقطته الجناية وفي البحر عن الهادي والامام يحيى وفي جنين الدابة نصف عشر
قيمته ان خرج ميتًا كجنين الامة وكذا عن القاسمية وفي جنين الامة نصف عشر قيمته كالحرة
فاس جنين الدابة على جنين الامة وجنين الامة على جنين الحرة • الثاني قياس بعض
اصحابنا سومه دابة لحمل الخطا على العبد في انها تحملها العاقلة ثم قاسوا سومها العبد
وتحملها على موضحة الحر في ذلك الحكم قالوا لانه مشبه بالحر فقيمته دية ولو قلت كالدية
والطرافه كاطراف الحر فتحمل العاقلة ما كان نصف عشر قيمته والكلام في هذين الفرعين
كما رواه ابو طالب وعلي عن ابي عبد الله البصري من ان القياس انما هو لدفع ما يتوهم
من قياس الفرع فتدبر • ومنها ان لا يكون معدولا به عن سننه اي عن سنن القياس
وطريقه ولا يخفى انه يشترط ان يوجد مثل علة حكم الاصل في اصل اخر غير محله فاذا
علم انتفاء ذلك كان معدولا به عن سنن القياس والبا للتعدية اي جعل عادلا ومجاوزًا
عنه فلم يبق على منهاج القياس فلا يقاس عليه • لا يعقل معناه وهو قسمان قسم اخرج عن
قاعدة مقررة كشهادة خزيمة رواه ابو داود والنسائي باسناد صحيح ان رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم جعل شهادة خزيمة بشهادة رجلين فلا يثبت ذلك الحكم لغيره وان كان اعلا
منه رتبة في المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق لما علم ضرورة من تقرر القواعد
الشرعية على خلاف ذلك وخروج هذا الفرد كالمستثنى منها وقسم لم يخرج عن قاعدة من
قبل كمقادير العبادات والحدود والكفارات ونحوها ومثل الا نظير له فانه لا يقاس
عليه ومن انواعها قسمان قسم له معنى ظاهر كرخص السفر لما فيه من المشقة المناسبة للرخص
لكنها لم تعتبر في غير كالحمامي فانه ينبسط في فطر رمضان • وقسم لم يبن له معنى ظاهر كضرب الدية
على العاقلة ولا جناية لهم • وكالقسامة وهي عندنا تحليف المدعى عليه ما تحمله العاقلة
بشروط مذكورة في كتب الفروع خمسين يمينًا كما رواه عبد الرزاق وابن ابي شيبة
والبيهقي في السنن عن الشعبي ان قتيلا وجد بين وادعة وشاكر فامرهم عمر ان يقيسوا
ما بينهما فوجدوه الى وادعة اقرب فحلفهم عمر خمسين يمينًا كل رجل ما قتلت ولا علمت
قاتلا ثم غرمهم الدية فقالوا يا امير المؤمنين لا ايماننا دفعت عن اموالنا ولا اموالنا دفعت
عن ايماننا فقال عمر كذلك الحق ذكره الاسيوطي في جمع الجوامع فانها شرعت للتغليظ
في حقن الدما لامكان القتل خفية وتخلف لا نظير لها • واما ذو النظير وهو القياس

وهو الثابت بنص وارد على خلاف قياس الاصول

المعدول به عن سنن القياس وله معنى يعقل وله نظير وهو الذي يكون حكم اصله
ثابتا بنص وارد على خلاف قياس الاصول اي مستثنى من القواعد العامة كحكم
المعنى فيه ظاهر لاستثنائه كرخصة العرايا فانها جاءت على خلاف قاعدة الربويات و
استثنيت عنها لحاجة الفقراء لما جاء في حديث زيد بن ثابت انهم لما شكوا الى النبي عليه
الصلاة والسلام ذلك رخص لهم في العرايا في الرطب فالحقها معه الهادي وفاقا السيد
ابي طالب والجمهور وذلك كالعنب من قياس الاصول لانه انما جاز القياس على ما كونه
طرقا شرعية واجبة الاتباع بحيث تعم الوجوه التي ثبت لاجلها احكاما وقد شاركها هذا
الاصل في ذلك فيجب ان يشاركها في جواز القياس عليه ولانه لو امتنع القياس عليه لامتنع
القياس على مخصص الكتاب يعني على ما يجب تخصيص لعموم الكتاب والثاني باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لا وجه لامتناعه الا كونه قياسا على اصل مخالف
للعموم واما بطلان اللازم فللاتفاق على ان عموم الكتاب لا يمنع من القياس على مخصصه
وان كان خبرا واحدا وبالاولى ان لا يمنع قياس العموم من القياس على اصل مخالف لعموم
عموم الكتاب • وذهب الشيخ ابو عبد الله الى منع القياس على ذلك بكل حال قياسا
لقياس الاصول على الاصول اذ فيها المنع لاستحالة قياس مخالف لها • وذهب الشيخ
ابو عبد الله البصري وحكاه عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مروي عن السيد المؤيد بالله
انه لا يصح القياس عليه الا ان يرد معللا او يقوم دليل قاطع على تعليله من اجماع
او غيره او يكون له قياس اصل اخر يصح ان يقاس عليه قال • والذي لا يجوز القياس
عليه مثل الخبر الوارد في الاكل ناسيًا في نهار شهر رمضان انه لا قضاء عليه فانه
لا يجوز قياس المكره عليه • وكخبر الوضوء بنبيذ التمر • وخبر الوضوء من القهقهة
في الصلاة فلا يقاس على الاول الخل ولا على الثاني سائر المفسدات من الاقوال
والافعال • وما يجوز عليه القياس لوروده معللا فمثاله الخبر الوارد في جواز الوضوء
بسؤر الهرة لانه معلل بقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات فيقاس عليه
ما يسكن البيوت بنفسه كالفار والاوزاع وسباع الطير وما يجري مجراها
ويحتجه ما تقدم في الاحتجاج لمذهب المؤيد بالله الا انه يترك ما ثبت تعليله بنص
او اجماع ح ورود التعبد بالقياس منزلة النص والاجماع على كل حكم يحصل
فيه مثل تلك العلة وجواب متمسك المذهبين ان قياس قياس الاصول على الاصول
انما لم يصح لما يخالف على اصل قد ثبت بالنص اما على الثابت بالنص كما مر

الفرض فلا لصيق بالنص من جملة الفضول وعامة ما يلزم انه استعمل القياس
فيما منع منه بعض قياس الاصول وصحح بعض وذلك جائز وخارج عن النزاع
ولما فرغ من بيان شروط الاصل اخذ في شروط الفرع وقدمها على شروط
العلة لما سبق فقال **مسئلة** ومن شروط الفرع مشاركة الاصل
في علته اما بعين العلة او جنسها يعني يجب ان يشارك الفرع الاصل ويساويه اما في عين العلة
كالشدة المطربة في تحريم شرب النبيذ المشتركة بينه وبين الخمر واما في جنسها
كالجناية في وجوب قصاص الاطراف المشتركة بين القطع والقتل وانما اشترط المشاركة
في ذلك لان القياس انما هو تعدية حكم الاصل الى الفرع بواسطة علة الاصل فاذا
لم تكن علة الفرع مشاركة لها في صفة عمومها ولا خصوصها لم تكن علة الاصل في الفرع
فلا تعدية لحكم الاصل اليه ومنها مماثلة حكمه لحكم الاصل كذلك فيجب ان يكون حكم الفرع
مماثلا لحكم الاصل في عين الحكم او جنسه والمراد بالعينية المماثلة في تمام الحقيقة وان
اختلفا فرعا ومعنا اما العين فكما قيس القصاص في القتل بالمثقل عليه في القتل
بالمحدد فحكم الفرع بعينه حكم الاصل وهو وجوب القصاص واما الجنس فكما قيس
اثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها على اثبات الولاية عليها في مالها فان ولاية النكاح
من جنس ولاية المال لا لانها سبب لنفاذ التصرف وليست عينها لاختلاف التصرفين
واما اشتراط ذلك لان الاحكام انما شرعت لما تفضي اليه من مصالح العباد فاذا كان
حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا انما يحصل به من المصلحة مثل ما يحصل من حكم الاصل المماثل
الوسيلة فوجب اثباته واما اذا اختلف الحكم لم يصح مثاله الحاق الشافعي الذمي بالمسلم
في ان الظهار يوجب الحرمة في حقه فان الحرمة في الاصل متنهية لان غايتها الكفارة
وفي الفرع مطلقة لان الذمي ليس من اهل الكفارة التي فيها معنى العبادة فاختلف
الحكمان ومنها عدم النص على حكم الفرع المخالف للقياس وذلك المشترط يعني شرط
القياس لانه لا يقوى على معارضة النص واما النص الموافق للقياس فلا يشترط عدمه وهو	الجوازم
وهو اختيار مشايخ سمرقند والامام الرازي وصرح به الامدي والاكثر والمقصد
تعضد الادلة فان الشرع قد ورد بامارات واحاديث على حكم وملأ السلف
كتبهم بالتمسك بالمعقول والمنقول معا ومنها عدم تقدم حكمه اي حكم الفرع كما
تمثيله مثاله الوضوء شرط للصلوة فتجب فيه النية كالتيمم وشرعية التيمم متاخرة عن
شرعية الوضوء وذلك لان ثبوت حكم الاصل كوجوب النية في التيمم متاخر لعلته

التي هي كونها شرطا في الصلوة فاذا تقدم حكم الفرع كوجوب النية في الوضوء على حكم
الاصل لزم تعقب منه على علة المقارنة لحكم الاصل فلا يصح ان يكون حكمه ثبوت
حكم الفرع ماخوذة من حكم الاصل الا انه يجوز ذكر مثل ذلك الا الزام للخصم
فيقال للحنفي مثلا يجب ان تقول بوجوب النية في الوضوء لكونه شرطا للصلوة
لانك تقول بوجوب النية في التيمم لتلك العلة وفي اشتراط عدم مخالفته الفرع
الاصل تخفيفا او تغليظا بان لا يكون احدهما مبنيا على التغليظ كالوضوء وغسل الرجلين
والاخر مبنيا على التخفيف كالتيمم والمسح على الخفين اقوال احدها الاشتراط
لانه يجب موافقة الفرع للاصل تخفيفا وتغليظا لمنع الاختلاف القياس لان
اختلاف الفرع والاصل تخفيفا وتغليظا امارة فاصلة بينهما فلا قياس اذ مبناه
على اعتبار التشابه ومع ذلك الاختلاف منتفية وليس الجمع الجامع اولى من الفرق
الفارق وهذا مذهب جماعة منهم الامام المهدي احمد بن يحيى عليه السلام وثانيها
عدمه اي عدم الاشتراط لذلك وقوله مطلقا راجع الى المذهبين يعني سواء كانت
العلة سبهية او غير شبهية وعدم الاشتراط لعدم الدليل الدال على كون القياس
يمتنع لمن حصلت العلة في الفرع بحسب حصولها في الاصل وجب ان يقضى بالتسوية
بينهما في الحكم والاختلاف في غير ذلك لا يضر وهذا مذهب الشيخ الحسن الرصاص
وعزاه في الفصول الى ائمتنا والجمهور وثالثها عدم الاشتراط لذلك مع مناسبة العلة
او مناسبتها يعني ان العلة ان كانت مناسبة او مؤثرة في الحكم بحيث يترجح الجمع على
الفرق فلا يمنع ذلك الاختلاف صحة القياس الا لكن كذلك بل كانت شبهية فيشترط عدم
الاختلاف تخفيفا وتغليظا عند الغزالي وعبد الله بن زيد لضعف العلة الشبهية
او يكون محل اجتهاد عند الشيخ احمد الرصاص التعارض بين علتي الجمع والفرق فاقوى
في نظر المجتهد منهما عمل به مثاله ذلك ان يقال في مسح الراس في الوضوء مسح فلا
يسن فيه التثليث كالتيمم ومسح الخفين او يقال مسح على الخفين او تيمم فليس فيه التثليث
كمسح الراس فللمعترض ان يقول ان اختلاف الاصل والفرع تغليظا وتخفيفا يقتضي اختلافهما
في الحكم وان كانت العلة الجامعة تقتضي الاتفاق فيه فيقع التعارض حتى يتبين الرجحان
واعلم انه قد سقط قوم شروطا غير ما تقدم والجمهور على انها لا تشترط فذكرها منفية
فقال لا ثبوت حكمه جملة يعني انه لا يشترط ان يثبت حكم الفرع بالنص على جهة الاجمال
لا التفصيل ثم فانه كان يذهب الى وجوب تناول النصوص لها جملة والقياس انما هو الكشف

عن مواضعها وانتزاع تفاصيلها قال ومثال ذلك انه لو لم يثبت بالنص ان الاخ
وارث لما صح ان يحكم من طريق القياس بانه يرث مع الجد وكذلك القول في سائر الفروع
فاما اثبات فرع لم يتناول حكمه نص على سبيل الجملة فانه لا يصح واحتج بان الصحابة
لم تستعمل القياس الا في فروع هذه سبيلها الا ترى الى قياسهم حد الخمر على حد القذف
في تعيين عدد الجلدات لورود النص على حد الشارب على جهة الاجمال ولم يثبت
عنهم اثبات حكم من طريق القياس لفرع لا ذكر له في المنصوص واسا ولا يشترط ايضا
علم العلة فيه اي في الفرع بل يجب القياس مع ظن وجودها فيه ولا يشترط ايضا عدم
مخالفة حكم الفرع لمذهب صحابي معوزا القياس وان ادى الى مخالفته مذهب احد من الصحابة
وخولف كل من الطرفين نظرا الى ان العلة التي لا يعلم وجودها في الفرع سفلا الى
المظنونات وربما يضعف الظن لذلك او يضمحل والى ان الظاهر استناد الصحابة
الى النصوص فمخالفة مذهبهم سببه مخالفة النصوص والكل فاسد لعموم الدليل
الدال على وجوب اتباع القياس ما لم يخالف النص ونقل علي عليه السلام والصحابة
رضي الله عنهم فانهم قد تنوا في الحرام تارة على اليمين كما روي عن ابي بكر وعمر وابن عباس
وابن مسعود وزيد بن ثابت فيكون ايلاء ان كملت شروطه وتارة على الطلاق اما بنواه
اما الرجعي كما يروى عن عمر واما البائن كما روي عن زيد واما الثلث كما روي عن علي عليه السلام
فيوجب التحريم وتارة على الظهار كما روي عن عثمان فيجب كفارته ولم يوجد نص
في الفرع جملة بل كانت واقعة متجددة ولا علمت العلة الجامعة بل اكتفي بظنه
لان الظن غاية الاجتهاد فيما يتعبد به العمل والمعلوم من حال الصحابة انهم لم يخوضوا في
الاقيسة خوض القاطعين وقد خالف قياس كل منهم مذهب الاخر فبطلت تلك
الاشتراطات ولما انتهى ما اراده من ذكر شروط الفرع شرع في شروط العلة
فقال **مسألة** ومن شروط العلة شرعيتها فيجب ان تكون شرعية
بمعنى ان المنوط بها حكم شرعي وهي باعثة عليه او معرفة له على اختلاف الرأيين لا عقلية
موجبة لمعلولها فان البحث عن العلل العقلية فن آخر ومنها انتفاء شرط ابطالها
حكم النص فيجب ان لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بجميعه ولا ببعضه
للاستغناء حينئذ عن القياس مثال ذلك في العموم حديث مثل الطعام بالطعام مثلا
بمثل فانه دال على علية الطعم فلا حاجة في اثبات ربوية التفاح مثلا الى قياسها على البر
بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله في الخصوص حديث من قاء او رعف

فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس في نقض الوضوء لترتيبه على الامرين المذكورين
ولا مشترك بينهما سوى الخارج النجس فلا حاجة للحنفي الى قياس القيء اذا رعف على
الخارج من السبيلين في نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث
فالعدول عنه الى اثبات الاصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم
بها تطويل بلا فائدة ورجوع عن القياس الى النص فلا يجوز ذلك الا لفائدة تقتضيه
كان يكون النص مخصصا والمستدل اما المعترض لا يراه حجة الا في اقل الجمع وقد
تعترا دراج الفرع فيه فيثبت بها العلية في الجملة ثم يعمم به الحكم في جميع موارد وجودها
وكان تكون دلالته على العلية اظهر من دلالته على العموم كما يقال حرمت الربا في
الطعام للطعم فان العلية في غاية الوضوح والعموم في المفرد المعرف محل خلاف
ظاهر وقد سبق لهذا زيادة تحقيق كونها وصفا ظاهرا منضبطا في نفسه ليكون ضابطا
للحكمة شرعية الحكم لاجلها مجردة عن الضابط وذلك ما لحقا بها كالرضا في التجارة
فنيط بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة او لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب
لا تحصى وتختلف بالاحوال والاشخاص اختلافا كثيرا وليس كل مرتبة مناطا ولا
يمكن تعيين مرتبة منها اذ لا طريق الى تمييزها بذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر
اللهم الا ان توجد حكمة مجردة عن المظنة تكون ظاهرة منضبطة بنفسها بحيث يمكن
اعتبارها ومعرفتها فيجوز ان يكون اعتبارها وربط الحكم بها على الاصح لمقصود الشارع
اذ لا يعلم قطعا انها هي المقصودة للشارع وانما اعتبرت المظنة لانها تحصلها واضطرا
فاذا انتفى المانع من اعتبارها كان نطقا قيل لا يجوز تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن
الضابط مطلقا لوجهين احدهما انه لو جاز لوقع من الشارع التعليل بها اذا وجدت الحكمة
التي هي المقصود الاصلي المطلوب بالذات من غير تمانع ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها
التي ربما توهم الربط بها انها المقصودة لكنه لم يقع الربط بها مع انتفاء المانع بحكم
الاستقراء وثانيهما انه لو جاز لما اعتبرت في نظر الشارع المظنة بدونها وذلك
عند تحقق خلوها عن الحكمة اذ لا عبرة بمظنة الشيء وهي ما يظن ثبوته فيها في معارضة
المئنة وهي محل تحقق الثبوت لكنه اعتبر المظان بدون الحكمة حيث ناط الترخيص بالسفر
وان خلا عن المشقة كسفر الملك المترفه ولم يبطها بالحضر وان اشتمل على المشقة كما
في الحدادين والملاحين في الغيط في الغيظ الحار فدل على ان المعتبر وجودا وعدما
هو المظنة دون الحكمة قلنا في الجواب عنها لا نسلم الشرطية في اما الشرطية

جاءت بحفظ الضرورات خمستها ... كل الشرائع في كل الاحايين
حفظ النفوس وحفظ المال مع نسب ... والعقل وحفظ المال والدين

الوجه الاول فلان الجواز اعم من الوقوع ولا يستلزم الاعم الاخص بيان ذلك
ان وقوع اعتبار الشارع للحكمة الظاهرة المنضبطة بنفسها فرع وجودها وفرض الوجود
لا يستلزم الوجود فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة وكيف لا نسلم
الاستثنائية فانه قد وقع ربط الاحكام بالحكم انفسها كالمصالح الضرورية فانها حكم
ترتبط بها احكام كوجوب الجهاد وتحريم قتل النفس وتناول المسكر والزنا
والغصب واما الشرطية في الوجه الثاني فلانها لا يستلزم المظنة المتيقنة
الوجود لان المظنة التي لا يجب اطرادها بمعنى اذا وجدت وجدت الحكمة ولا انعكاسها
لانها ايضا لا يجب انعكاسها بمعنى اذا انتفت انتفت الحكمة كما يجي ان شاء الله تعالى عن قريب
فحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الفلاحين فبطلت الملازمة في ...
ان في التعليل بالحكمة ثلاثة اقوال احدها الجواز مطلقا لانها المقصود في التعليل وهو
اختيار الامام الرازي واتباعه والثاني المنع مطلقا ونقله الآمدي وغيره عن الاكثر
والثالث التفصيل المذكور وهو اختيار ابن الحاجب والهندي والبرماوي وغيرهم ومن
شروطها لعلة ان لا تكون المتعدية المحل او جزءه والمتعدية هي التي تجاوز الاصل
فتوجد في غيره فيشترط فيها ان لا تكون عين محل حكم الاصل ولا جزءا له والمراد به
الجزء الخارجي الذي يتركب المحل منه ومن غيره بحيث يكون كل منهما مستقلا عليه في الوجود
ولا يحمل عليه الجزء العقلي الذي يصح حمله على ما تركب منه ومن غيره فانه لا يسمى عند
المتكلمين جزءا وانما اشترط ذلك في العلة المتعدية ليمكن الالحاق ومحل حكم الاصل
وجزؤه لا يتصور تعديهما فيتعذر الالحاق حينئذ لا القاصرة ان جوز التعليل بها فانه
لا يشترط فيها ذلك فيجوز ان يكون المحل او جزؤه لانتفاء مانع الالحاق مثال
التعليل بالمحل قولك الذهب ربوي لكونه ذهبا والتعليل بجزء المحل كقولك ...
نقض لم يحصل لم الاولي فيه وقد يكون القاصرة وصفا لازما كما ...
والنقصة وقس كامن داخل وخارج ومن ملازم وغير ملازم وامثلتها لا تخفى ثم
الكل اتفقوا على ان تعدية العلة شرط في صحة القياس واختلفوا في صحة العلة
القاصرة وهي عند الاكثرين كالامام محمد بن الحسن والشافعي واصحابه ومالك و
احمد بن حنبل والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وابن الملاحمي
والجويني والرازي والآمدي واكثر الفقهاء والمتكلمين صحيحة مطلقا يعني سواء كانت
ثابتة بالنص او الاجماع او بغيرهما من مسالك العلة اي كون الحكم لاجلها بمعنى ان الظن

حاصل بان الحكم لاجل تلك العلة القاصرة على حتى كونها باعثة عليه وذلك لثبوت الحكم
على وفقها مع كونها مناسبة له والثبوت موجب للظن فاذا حصل الظن صحة القاصرة
لان معنى صحة التعليل بعلة ما حصول الظن بان الحكم لاجلها فيل صحة القاصرة
المنصوص عليها وان لم يفد النص الا الظن وقيل بصحتها ان ثبتت بنص او
اجماع لا بغيرهما من المسالك وهو مذهب ابي حنيفة وابي طالب والمنصور بالله والكرخي
وابي عبد الله البصري قالوا الحجة للقائلين في القاصرة لا تصح لعدم فائدتها في اثبات
الحكم بها وهو لا يصح في الاصل لثبوته فيه بغيرها من نص او اجماع ولا فرع يثبت بها
الحكم فيه لقصورها فلو كانت صحيحة لكانت سفيهة لان اثبات ما لا يفيد لا يصح عقلا
ولا شرعا واجيب عما تمسكوا به اما اولا فبانه قد تنقض بالثابتة جميعا
يعني انما ذكروه من الاحتجاج منقوض بالقاصرة الثابتة بنص او اجماع لجريان احتجاجهم
بعينه فيها مع الاتفاق على جوازها فلو صح ما قالوه لكان النص عليها خطأ واما ثانيا فبانه
قد منع عدمها يعني لا نسلم عدم الفائدة في العلة القاصرة واعتبارها في اثبات الحكم
بل فيها فوائد اخر منها معرفة الباعث المناسب فان الحكم اذا عرف كذلك كان اقرب الى
القبول من التعبد المحض ومنها دفع ما عسى يتوهم من الحاق فرع بذلك الاصل
لشبهة تزيد لولا معرفة تلك العلة القاصرة ومنها اذا تجدد وصف اخر متعد
وقد علمت قاصرة امتنع الالحاق حتى يقوم دليل على انه ارجح منها بخلاف ما لو لم تعد
المتعدية فانه لا يفتقر الالحاق الى دليل الترجيح ولا يعترض بانه يأتي في الرجح من
تقديم المتعدية على القاصرة اذا تعارضا ولا مرجح لاحدهما لان ذلك مختلف فيه فقد
قيل بتقديم القاصرة وقيل بالوقف وحينئذ تظهر الفائدة ولانها اذا رجحت القاصرة
بدليل يصيرها راجحة على المتعدية او مساوية لها بطل الالحاق وظهرت الفائدة
ومنها ان النص الظني يزداد بها قوة فيصيران كدليلين يقوي كل منهما الآخر
واعلم ان اكثرا نقلوا على انه ليس في القاصرة الا القولين المذكورين وان القاصرة
الثابتة بالنص او الاجماع لا خلاف في صحتها والذي في المحصول والجزري ومنتهى الاختيار
والجويني والفائق والجمع ان فيها ثلاثة اقوال الصحة على الاطلاق والفساد
كذلك والثالث التفصيل وتنسب الاطلاق الثاني في الكتب المذكورة الى جمهور
الحنفية وعزاه في المحصول الى الشيخ ابي الحسن الكرخي وقد ذكر القاضي عبد الوهاب
من الشافعية في ملخصه ونسبه الى اكثر فقهاء العراق قال البرماوي وقد اغرب في

حكايته لهذا القول ومن شروط العلة ان لا تتأخر عن حكم الاصل وخالف
في ذلك قوم من اهل العراق حكاه القاضي عبد الوهاب كما لو قيل في اصابة عرق
الكلب اصابه عرق حيوان نجس فيكون نجسا كلعابه فيمنع نجاسة اللعاب فيقال
لانه مستقذر لان استقذاره مترتب على ثبوت نجاسته والا يشترط عدم تأخرها
ثبت حكم الاصل بدون باعث عليه وانه محال وهذا مبني على ان المراد بالعلة
الباعثة اما اذا اريد كونها امارة معرفة للحكم لا باعثة عليه فكدليل ثان بعد
الاول فلا يضر حينئذ تأخرها فان الحادث يعرف القديم قيل يلزم تعريف المعرف
فان المفروض معرفة الحكم قبل علته قلنا تعدد المعرفات جائز وليس معنى المعرف
الذي يحصل منه التعريف بالفعل بل من شأنه التعريف . واما ما قيل من انها تكون
معرفة لحكم الفرع فليس بشيء لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه ومن
شروطها ان لا تعود عليه اي على الاصل بالابطال اي لا يلزم من التعليل بها بطلان
الحكم المعلل بها فان كل علة استنبطت من حكم ولزم منه بطلان ذلك الحكم فهي باطلة
والا اجتمع النقيضان بيان ذلك ان الحكم اصل للعلة المستنبطة وبطلان الاصل
يستلزم بطلان الفرع وصحته مستلزمة لبطلانه فلو صح لصح وبطل فيجتمع النقيضان
مثاله قوله صلى الله عليه وآله وسلم في اربعين شاة شاة علله الحنفية بسد خلة المحتاج
يجوز دفع قيمتها فعاد على اصله وهو ايجاب الشاة بالبطلان لانه يلزم منه ان لا
تجب الشاة عينا ومن شروط العلة ان لا تخالف نصا ولا اجماعا بمعنى انه يشترط
في العلة ان لا يكون ما ثبت بها في الفرع حكما مخالفا للنص او الاجماع لان القياس
لا يقاومهما مثال مخالفة النص ان يقول الحنفي المرأة مالكة لبضعها فيصح
نكاحها بغير اذن وليها قياسا على ما لو باعت سلعتها فيقال له هذه علة مخالفة
لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ايما امرأة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل ومثال مخالفة الاجماع ان يقال مسافر فلا تجب عليه الصلوة قياسا
على صومه فيقال هذه العلة اثبتت في الفرع حكما مخالفا للاجماع على وجوب الصلوة
في السفر وكان يعلل حكم بالتهمة فيقاس عليه ان الملك لا يجوز له الكفارة بالاعتاق
لسهولته عليه بل يتعين عليه الصوم وهو يصلح مثالا لا من لمخالفة الكتاب والسنة
والاجماع وقوله ولا اشتراط تضمن خاصة العلة المستنبطة زيادة على النص
اي حكما في الاصل غير ما اثبته النص مطلقا بمعنى سواء كانت منافية او غير

منافية او غير منافية كما اختاره ابن الحاجب او اذا كانت منافية كما اختاره الآمدي
خلاف مبناه على الخلاف في النسخ بالقياس وبالزيادة شروع في نوع آخر من
شروط علة حكم الاصل مختلف فيه واعتبر ذلك فيما يجي بعده من المسائل فانه لم يصرح
بالشرط في اكثرها وان كان في معرض اثبات الشروط وانما غير منهما الاسلوب
لما فيهما من الخلاف والا فهي من جملة الشروط اذا عرفت ذلك فاعلم ان ابن الحاجب و
الهندي ومن وافقهما ذهبوا الى انه يشترط في العلة المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على
حكم الاصل لانها انما تعلم منه فلو اثبتت حكما في الاصل لكان دورا بخلاف المنصوصة
فانها تعلم بالنص وهذا انما يتجه بناء على ان الزيادة على النص نسخ على الاطلاق كما ذهب
اليه الحنفية وعلى ان القياس لا يكون ناسخا وما ذكره الآمدي من لزوم الدور غير لازم لتغاير
الحكم المستنبط منه لما ثبت بها وان الآمدي والبيضاوي وابن السبكي وغيرهم ذهبوا
الى انه يشترط فيها ان لا تتضمن زيادة منافية للحكم المستنبطة هي منه لان الزيادة
المنافية تكون ناسخة لحكم الاصل كما تقدم فتسقط العلة حينئذ من وجهين
احدهما النسخ بالقياس والثاني العود على الاصل بالابطال **مسئلة**
اتفقوا على جواز تعليل الحكم الثبوتي بالوصف الثبوتي كالتحريم بالاسكار والعدمي
بالعدمي كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف
بالحجر واما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه الخلاف والمختار
وفاقا للجمهور انه يجوز كونها عدمية وان كان الحكم ثبوتيا والمراد بكونها عدمية ان يكون
العدم مخصصا بامر يضاف هو اليه واما العدم المطلق فلا كلام في انه لا يعلل به لعدم
اختصاصه بمحل وحكم واستواء نسبته الى الكل وذلك لصحة تعليل الضرب بانتفاء
الامتثال مع ان الضرب ثبوتي وانتفاء الامتثال عدمي قالوا التعليل بما ذكر من
الامتثال وهو امر ثبوتي محقق واجيب بان الكف غير مانع لما اردناه من التعليل
بالعدمي فانا نقطع بان عدم الامتثال عدمي والتعبير عن التعليل الضرب بعبارات وجودية
واقع وعدم التعبير عنها بالعبارات العدمية مجرد دعوى ولنا ايضا وقوع الكلام العدم
جزء من العلة كما يجاب شاء الله تعالى ومنع كونها عدمية في الحكم الثبوتي وهو مذهب الآمدي
وابن الحاجب واتباعهما وذلك لان العلة اما وصف مناسب او مظنته لان الكلام في العلة
بمعنى الباعث على الحكم فهي اما نفس الباعث وهو المناسب او امر مشتمل عليه وهو المظنة
ولا يكون العلة الباعثة غيرهما والاصل باطل لان العدم اذا كان غير مقيد بأمر فلا

نزاع فيه وان كان منقسمة امارات فلا نزاع فيه وان سمي امارة ويسمى عدما مشتملا
فاما ان يكون فيه منشأ مصلحة اولا والثاني اما ان يكون منشأ مفسدة او لا
فهذه ثلاثة اقسام تمنع ان يكون عدم ذلك الامر في شيء منها مناسبا او مظنة مناسب
وقد فصلها بقوله لان فيه اما منشأ مصلحة فظاهر او مفسدة فمانع والا فوجوده
كعدمه فتوجيه الاول ان ذلك الامر المضاف اليه العدم ان كان منشأ مصلحة
في ذلك الحكم فظاهر بطلان كون عدمه مناسبا او مظنة له لان عدمه يستلزم
فوات تلك المصلحة ولا يتعين المناسب ومظنته كذلك ولا يجوز ان يكون العدم منشأ
لمصلحة ارجح لاستلزامه كونه لوجود منشأ مفسدة لان ترك المصلحة الراجحة مفسدة
وهو خلاف المفروض والتوجيه الثاني وهو وجود ذلك الامر المقيد به العدم ما يكون
منشأ مفسدة في ذلك الحكم اما لذاته او لمنافاته المناسب ان ذلك الامر يكون حينئذ
مانعا من الحكم لانا لا نعني بالمانع عن الحكم الا ما يكون وجوده منشأ مفسدة وعدمه
عدم مانع وعدم المانع ليس علة بل لا بد له من مقتض بقاء في اعطاء العلة والفقير
وسائر العلم والتجارة ولو علل شيء منها بعدم المانع لعد عبثا مستقبحا عند العقلاء
هذا اذا كان منشأ مفسدة لذاته واما ما كان وجوده منشأ مفسدة لمنافاته المناسب فلخفي
انه يستلزم وجوده عدم المناسب ولا بد ان يستلزم عدمه وجود المناسب لتحصيل الحكمة
فلا يصلح مناسبا ولا مظنته اما المناسب فلانه خلاف المفروض واما المظنة فلان المناسب
اللازم ان كان ظاهرا اغنى عن المظنة بنفسه لانها انما يعتبر اذا لم يكن المناسب ظاهرا
وان كان خفيا فمقابله خفي لاستحالة كون احد المتقابلين خفيا دون الاخر وحينئذ يكون
عدم الخفي خفيا لان الاعدام انما تعرف بملكاتها والخفي لا يصلح مظنة للخفي لوجوب
ظهور المظنة وانضباطها كالسفر للمشقة والتوجيه الثالث وهو ما لم يكن فيه وجود
ذلك الامر المقيد به العدم منشأ مصلحة ولا مفسدة ان وجوده يكون كعدمه بالنسبة الى
ذلك الحكم لان المناسب يحصل عند وجوده كما يحصل عند عدمه فلا خصوصية لواحد من الوجود
والعدم في تحصيل الحكمة لذاته او لكونه متضمنا لها فلا يكون العدم خاصة مناسبا او مظنة
فلا يكون علة وهو المطلوب وقد اوضح ذلك بمثال وهو انه اذا قيل في المرتد يقتل
لعدم اسلامه منع اما لان في قتله مع الاسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمه تفويتها او فيه
مفسدة لذاته فغايته ان الاسلام مانع فالمقتضي لقتله او لمنافاته مناسب القتل وهو
الكفر مثلا فوجود الاسلام يستلزم عدم الكفر تحقيقا للمنافاة وعدمه يستلزم وجوده تحصيلا
للحكمة

للحكمة فان كان الكفر ظاهرا منضبطا كان هو العلة لا عدم الاسلام وان كان
خفيا فالاسلام كذلك فعدمه كذلك فلا يصلح العلية وان لم يكن قتله مع الاسلام منشأ مصلحة
ولا مفسدة ولا منافيا للمناسب بناء على ان الكفر غير مناسب للقتل بل امرا اخر لا ينافيه
الاسلام كان وجود الاسلام وعدمه سواء بالنسبة الى ذلك الحكم فلا يكون عدم الاسلام
والا لما كان وجوده وعدمه سواء بالنسبة الى ذلك الحكم بل كان عدمه اولى بالنسبة اليه
قلنا دليلكم هذا لو كان بجميع مقدماته صحيحا لزم ان ينفي العلة الوجودية
حتى ولو كانت في حكم عدمي لجريانه فيها وانتم لا تقولون به ثم لا نسلم استلزام عدم
ما هو منشأ لمصلحة وعدم ما لم يكن ايهما اي مصلحة في ذلك الحكم او مفسدة للعلية اما الاول
فلجواز ان يشتمل على مصلحة اما لانه نفس المناسب وقولكم عدم المانع ليس علة ان اريد
في الجملة فنسلم وان اريدت الكلية فممنوع فان الاسلام في المثال منشأ مفسدة وعدمه
مناسب لان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل به المقصود الذي هو التزام الاسلام واما
لانه مظنة لمناسب وهو الالتزام المذكور وهكذا الكلام فيما اذا جعل المضاف اليه العدم
منافيا للمناسب لجواز ان يكون ذلك العدم بعينه نفس المناسب فقولكم اما المناسب فلانه
خلاف المفروض انما يستقيم مع القول بوجوب اتحاد العلة فيجوز ان يكون الاسلام منافيا
لمناسب هو الكفر وعدمه نفس المناسب بان يتعلق به ايجاب القتل ويحصل بذلك المقصود
الذي هو التزام الاسلام وان يكون بعينه مظنة للمناسب وظهور المناسب كالكفر في المثال
لا ينافي ان يكون عدم المنافي له مظنة لمناسب اخر كالتزام الاسلام ورعاية اجتماع العلتين
وان يكون عدم المنافي للشيء مظنة لذلك الشيء ووجوب استواء المتقابلين في الجلاء والخفاء
مخصوص بمتقابل التضايف لا مطلقا فيجوز ان يكون احد المتقابلين خفيا دون الاخر فيكون
عدم الجلي مظنة للخفي واما الثاني وهو منع استلزام عدم ما لم يكن منشأ لمصلحة ولا
لمفسدة العلية فلجواز ان يكون هناك امر اخر هو المناسب ويكون ذلك العدم المضاف مظنة
له ولا يلزم ما ذكرتم من ان وجود ذلك الامر المضاف اليه كعدمه في تحصيل المصلحة فان ترتب
القتل على عدم الاسلام يستلزم المصلحة التي هي التزام الاسلام وحصول القتل مع الاسلام
لا يستلزمها كما انه لا ينافيها لهذا قال ما لم يكن منشأ لمرتبة ان يرجع الى الاسلام فلم يكن
عدم الاسلام في تحصيل المصلحة التي هي التزام الاسلام كوجوده واعلم ان من يشترط
في العلة ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي يشترط فيها ان لا يكون العدم جزءا منها لان
ما جزؤه عدم فهو عدم فكلما ذكروه في الاحتجاج على امتناع تعليل الوجود بالعدم المحض

مثله فى امتناع تعليل الوجود بامر عدمى وهذا الجواب هو الجواب و المختار ان العدم
يجوز ان يكون جزء علة ولو للحكم ثبوتى كما في الدوران فانه علة لمعرفة كون المدار
علة وهى وجودية والدوران مركب من وجودى وعدمى لانه عبارة عن الوجود مع
الوجود والعدم مع العدم وكالتحدى مع انتفاء المعارض فانه مع كونه مركبا من الامرين
علة لمعرفة كون المعجز معجزا وهو وجودى ولا يرد منع كون العدم فى الصورتين جزءا من
المعرف بل شرط ودفع بوضوح ان التحدى لا يستقل بتعريف المعجزة لا الوجود مع الوجود
فقط يعرف كون المدار علة وهذا معنى قوله اذ لا يستقل ما عداه بالتعريف والظاهر
فيما عداه المعرف الحدى مسئلة و قد اختلف في اشتراط اطرادها وهو كلما
وجدت العلة وجد الحكم وعدمه الاطراد وهو ان يوجد الوصف الذى يدعى انه
علة فى محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنه يسمى نقضا للعلة وتخصيصا لها فمن
الناس من مذهبه الاشتراط للاطراد فالقادح فيها التخلف سواء كانت منصوصة او مستنبطة
وسواء كان المانع محققا او مقدرا كالخراسانيين من الحنفية وبعض الشافعية وابى الحسين
البصرى ومنهم من مذهبه عدمه اى عدم اشتراط اطرادها مطلقا يعنى سواء كانت
منصوصة او مستنبطة وسواء كان المانع محققا او مقدرا فانه لا يقدح فيها التخلف
وهم بعض الحنفية كالكرخى والخصاص من العراقيين والقاضى ابى زيد ابى يوسف من وراء
النهر واليه ذهب مالك واحمد وعامة المعتزلة و منهم من قال بعدم اشتراط الاطراد
والنص فلا يكون التخلف قادحا فيها لا المستنبطة فيشترط فيكون التخلف قادحا
فيها من غير فرق بين العلم بوجدان المانع وفقدان الشرط وعدمه و منهم من قال بعدم
اشتراطه في الجميل فلا يجب الاطراد فى المستنبطة فلا يكون التخلف قادحا فيها
ويجب فى المنصوصة فيكون فيها قادحا ولو علم الوجدان والفقدان وهم طائفتان طائفة
جوزت التخلف فى المستنبطة لمانع او عدم شرط ظاهرين معلومين فى محل التخلف و
طائفة جوزته مطلقا يعنى سواء ظهر وجدان المانع وفقدان الشرط او لا وذهب
الامدى وابن الحاجب الى عدم اشتراط اطرادها فى المستنبطة الحال ان وجود المانع و
انتفاء الشرط بعدان والا وجب فيها الاطراد و عدم اشتراطه فى المنصوصة سواء
علما او لم يعلما ولكنهما يعدان وجوبا وذهب البيضاوى الى انه وجد المانع او عدم
الشرط لم يسمع التخلف سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة والا كان قادحا
فهذه سبعة اقوال احتج الاول وهو القائل بان النقض يبطلها على

الاطلاق

الاطلاق باب الحكم لازم العلة فلو صحت العلة مع التخلف للزم الحكم وصورة
التخلف لان من صحته وثبوته العلة لزوم المدلول العلة قلنا لا نسلم كونه من
لوازم العلة لانا لا نريد بها الا الباعثة لا الموجبة فلا يلزمها الحكم مطلقا بل
ان عدم المانع ووجد الشرط لان صحتها عبارة عن اقتضائها الحكم وهو كونها
باعثة عليه واذا وجد مانع او عدم شرط كان ذلك غير متحقق فينتفى اللزوم
ولو كان حينئذ يرجع النزاع لفظيا هذا اشارة الى ما احتج به ابو الحسين البصرى
وجوابه تقريره الاحتجاج ان التخلف انما يكون مع وجود مانع او عدم شرط فيكون
نقيضهما وهو عدم المانع ووجود الشرط جزءا من العلة الا ترى انه لو ثبت منع
بيع الجنس بالجنس متفاضلا لكونه موزونا ثم علم جواز بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
لكونه اسقط او غيرا سود علم ان منع بيع الجنس بالجنس متفاضلا انما كان لكونه موزونا مع انتفاء
مانع البياض او مع وجود شرط التساوى فلا يكون كونه موزونا كل العلة بل شطرها
وتقرير الجواب ان يقال ان اردت العلة التى بمعنى الباعث فليس عدم المانع
ووجود الشرط منه فى شئ وان اردت ما يثبت معه الحكم فانه يرجع النزاع لفظيا
لابتنائه على تفسير العلة فان فسرت بمعنى الباعث على الحكم جاز النقض وان فسرت
بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز وقوله والقياس على العقلية فاسد
اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها ان العلة الشرعية تفسد بتخلف الحكم
عنها ولا تصح كالعلة العقلية بجامع العلية والدلالة على تعلق الحكم بها وتقرير
الجواب ان هذا القياس فاسد لانا لا نسلم انفساد العقلية عند تخلف الحكم عنها
لما ذكرتم من الجامع حتى يصح الحاق الشرعية بها بل انما كان لان العقلية علة بالذات
فاستلزامها لمعلولها استلزام ذاتى وما بالذات لا ينفك فيدل التخلف فيها على عدم العلية
وهذا غير متحقق فى الشرعية لانها علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم فلا يضر التخلف فى
بعض المحال احتج الثانى وهو القائل بان النقض لا يبطلها على الاطلاق بقوله
للجمع يعنى بين دليلى الاعتبار والاهدار فيعمل بها فى غير صورة النقض عملا بالدليل
الدال على عليتها وبالتخصيص فى محله عملا بالدليل الدال عليه والجمع بين الدليلين و
والاعمال المخصص النقض لانها لو بطلت العلية بالتخلف لبطل العام المخصص والملازمة
منتفية بان الملازمة ان التخلف ليس الا مخصصا للدليل كون هذا الوصف علة وخصوصية
هذا المدلول وهو كون هذا الوصف علة ملغاة قطعا فاسقا الفرق بينه وبين سائر

الحضصات فلو لم يجر هنا لم يجر في شيء منها و يلزم ايضا ان تبطل العلل القاطعه

فلو بطلت العلية بالتخلف لبطلت العلل القاطعه وهي التي حصل القطع بعليتها

بطريق الاجماع والاتفاق في غير صورة النقض بعد دلالة النص على عليتها عمومًا

بطريق الظن كعلة القصاص وهو القتل العمد العدوان فان التخلف في الابوين وكعلة

الجلد وهو الزنا للتخلف في المحصن على راي وعلة القطع وهي السرقه للتخلف فيما دون

الخمس الى غير ذلك والاول باطل بان الملازمه ان المفروض منافاة التخلف للعلية

اذ لو لا ه فلا مانع من عدم صحة المنقوضه اجيب الثالث وهو القايل بان النقض لا يقدح

في المنصوصه بل في المستنبطه بان صحة العله المستنبطه مع كونها منقوضه انما هو

لتحقق المانع لان التخلف بلا مانع دليل قاطع على عدم الاقتضاء وتحققه اى المانع انما هو

لصحتها يعني ان المانع انما يتحقق بعد صحة العله اذ لو لم تصح كان عدم الحكم لعدمها لا لما

يصور مانعًا فلا يكون مانعًا فتتوقف الصحه على المانع والمانع على الصحه و يلزم الدور

قلنا المانع الاول وهو الذي يتوقف عليه صحة العله اتصافه بالمانعيه اتصافا بالقوه

في كونه بحيث اذا جامع علة باعثه منعها مقتضاها سواء وجد الباعث ام لا وهو المانع الثاني

وهو الذي يتوقف على صحة العلية اتصافه بالمانعية اتصافا بالفعل يعني ان كونه مانعًا واقعًا

في الخارج فلا دور وقوله والانعكاس لمعارض اشارة الى شبهة اخرى وجوابها تقريرها

ان دليل المستنبطه هو اقتران الحكم بها وقد شهد لها الاعتبار في محل الانعكاس و يشهد

عليها بالاهدار في محله فتعارضا وبطلت العليه وتقرير الجواب ان انعكاس الحكم عن

العلة لمعارض خاص بموضع الانعكاس وهو لا يبطل الشهاده كما اذا عورضت شهادة باخرى

فان المعارضه لا تبطل حكم الشهاده مطلقا فالتخلف في صورة معينه لمانع يخصها لا يبطل

شهادة العله بالحكم ولا يوجب عدم قبولها مطلقا احتج الرابع وهو القايل بان

النقض لا يقدح في المستنبطه اذا وجد مانع او انتفى شرط بل في المنصوصه وان وجد

المانع او انتفى الشرط بان دليل المنصوصه نص عام اذ لو اختص بغير صورة النقض لم

يصر النقض نقضًا و شمل محل النقض فتثبت فيه العليه صريحًا فلا يبطل النقض للزوم

ابطال النص من حيث دلالته على العليه حيث لا عليه لان المفروض انتفاء لازمها الذي هو

ترتب الحكم بخلاف العله المستنبطه فان دليلها اقتران الحكم بها مع وجود الشرط وعدم

المانع و لا تخلف عنه لان انتفاء العليه في صورة النقض مبني على انتفاء الدليل بجريانها

اعني وجود الشرط وعدم المانع لان المفروض فيها تحقق انتفاء الشرط او وجود المانع فان

فان قيل لا دليل عند تحقق ذلك فلا عليه فلا نقض قلنا المراد

نقض ما هو علة في الجمله في صورة ثبت عليتها فيها فانه محال والجواب

انه ان كان النص العام قطعيا في دلالته على محل النقض فسلم انه لا يقبل النقض لانه

ان لم يكن بدليل فظاهر وان كان بدليل فالظني لا يعارض القطعي والقطعيان لا

يتعارضان فلا يصلح ذلك محلا للنزاع لان القايلين بجواز تخصيص المنصوصه يشترطون

ان يكون التخصيص فيها بظاهر عام لا قاطع كما مر وقد سبق مما ذكرناه من عدم قبول

دليلها التخصيص في العام الظاهر يجب تخصيصه بالدليل الذي في حكمها في صورة

النقض ويجب ايضا تقدير المانع لان التخلف انما يكون لعدم المقتضي او لوجود المانع و

الاول منتف فيما نحن فيه لوجود النص الدال على عليته فتعين الثاني احتج الخامس وهو

القايل بان النقض لا يقدح في المستنبطه مطلقا بل في المنصوصه اما اولا فبان ثبوت

عليته العله المستنبطه بظاهر يوجب الظن بها والتخلف شك فلا يوجب ظن عدم

العليه وانما يوجب الشك فيه لانها لا تبطل بتقدير المانع و تبطل بتقدير عدمه وهما جايزان

على السواء والظن لا يرفعه الشك فلا تبطل العليه بالتخلف واما ثانيا فبانه لو توقف

كونها اماره وهو ثبوت الحكم بها في غير محل النقض على ثبوت الحكم بها في محله للزم اما الدور

واما التحكم والكل باطل وبيان الملازمه ان توقف ثبوت حكمها في محل غير

محل النقض على ثبوته في محل اخر كمحل النقض ان انعكس بان يوقف ثبوته في محل النقض

على ثبوته في غيره فدور والا ينعكس فتحكم وترجيح من غير مرجح ورد الاول من الوجهين

بالمعارضه وتوجيهها ان يقال التخلف دليل ظاهر على عدم العليه ودليل المستنبطه

مشكل لانه يدل مع تقدير المانع ولا يدل مع تقدير عدمه وهما في الجواز سواء وليس

لاحد ان يقول انه بدليل ظاهر يفيد ظن العليه والتخلف يفيد الشك فيها فيقدم ما

اقتضاه الظن فلا يعارضه لان التحقيق ان الظاهر والتخلف سوا في اقتضائهما الظن عند

انفراد كل منهما عن الاخر والشك انما يحصل عند الاجتماع والتعارض كما في الادله الظنيه

اذا تعارضت ورد ايضا باستلزام الشك في احد المتقابلين الشك في الاخر

فاذا كان التخلف شكًا في عدم العليه كان نقيضه شكًا في العليه لما عرفت

من ان حقيقة الشك تردد الذهن بين الطرفين من غير ترجيح لاحدهما على الاخر فتكون

العليه مظنونه بكونها او عدمها مشكوك فيه كذا الكلام متناقض لانه اذا كان عدم العليه

مشكوكا فيه كانت العله مشكوكا فيها والظن والشك لا يجتمعان لتضاد انواع الاعتقاد

وتما قيل من انه قد ذكر في اصل لشبهها ان اليقين لا يرفع بالظن وانما لا يرتفعان
بالشك و هو نوع انواع الاعتقاد في متعلق واجيب فقد احب بان معناه ان حكم الاول
الاقوى لا يبطل بحكم الثاني الاضعف وليس معناه ان الاقوى نفسه لا يزول الا
فانه يزول القطع عند طرو ضد ضروري لكن يجوز ان يجعل الشارع حكم الضد
الدليل بانها مثل صحة الصلوة مع زوال ظن الطهارة بالشك في الحدث واما فيما نحن فيه
فالمعتبر ظن العلية فاذا زال بالشك حكمنا بعدم الاعتبار ولو ثبت من الشارع جواز صحة
القياس مع زوال الظن العلية بالشك لوجب متابعته و رد الثاني من الوجهين بان ابتنا
ظن العلية بالمناسبة واستمراره بالتعميم او وجود المانع بيان ذلك ان المناسبة
تدل ببادي الراي وان لا النظر من غير تتبع للصور و وقوف على التخلف وعدمه على علية
الوصف فاذا اعيد النظر فيما هو شرط للعلية من احد الامرين اما التعميم وهو ثبوت الحكم في
جميع الصور او وجود مانع من ثبوته في بعضها فان حصل ذلك الشرط استمر الظن و الا
زال فاستمرار ظن كونها امارة يتوقف على احدهما وكما على ظهور كونها امارة وهو ابتداء
ظنها ولا وجود واما اذا تعارض دليل العلية و التخلف لم يبق ايهما ظنا كما سبق فلا اشكال فيه
و احتجاج السادس وهو القائل بان المنصوصة لا يقدح فيها التخلف مطلقا و لا في
المستنبطة مع ظهور المانع و انتفاء الشرط كما للثاني بحق ان احتجاجنا واحد وانما
ردوا علية المستنبطة بالتخلف ونقض المواد بان وجبت ولم يوجد الحكم وكان ذلك التخلف
بلا ايما يعني بلا ظهور مانع ولا انتفاء شرط فان القائل بالمذهب الثاني لا يعلل فيه لانه
اذا وجد المانع او انتفى الشرط امكن احالة نفي الحكم على ذلك فيبقى ظن عليتها بخلاف ما اذا لم
يوجدا في موضع التخلف فانه يزول الظن بعليتها لان علية المستنبطة انما عرفت باعتبار الشارع
لها بحيث الحكم على وفقها وهو ان دل على اعتبارها فان تخلف الحكم عنها مع عدم ظهور
ما يكون حينئذ مستندا لتخلفه يدل على الغائها وليس احد الدليلين اولى من الاخر فيتساقطان
ويبقى الوصف على ما كان قبل الاعتبار وهو لم يكن قبل كذلك علة احتج القائل بالمذهب
السابع وهو انه لا يقدح فيها مطلقا حكمها ان وجد المانع وسواء كانت منصوصة او مستنبطة
ولا يقدح فيها مطلقا اما اولا فبالقياس للمانع على المخصص بجامع الجمع بين الدليلين فان
مقتضى العلة ثبوت حكمه الحكم في جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته في بعضها كما ان مقتضى
العام ثبوت حكمه في جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته في بعضها فالمخصص للمانع المعارض
للعلة كالمخصص الدليل المعارض للعام واما ثانيا فلان التخلف مع المانع لا يرفع

طن العلية

طن العلية كما تقدم بخلافه مع عدم المانع لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود
المانع والثاني منتف فتعين الاول وهذا انما يسلم في المستنبطة واما المنصوصة فلا
نسلم ارتفاع الظن الحاصل من النص بالتخلف من دون ظهور مانع . ولما فرغ من بيان
الخلاف في اشتراط اطراد العلة اخذ في بيان ما قيل في اطراد الحكمة اذ اكان الحكم معللا
بالمظنة معناه انها كلما وجدت الحكمة وجد الحكم فاذا وجدت الحكمة في محل بدون العلة
ولم يوجب الحكم فيه سمي كسرا فالكسر هو النقض على حكمة العلة دون ضابطها فقال
ولا يبطل العلة بنقض حكمتها عند الاكثر الا من يجوز التعليل بالعلة مع التخلف الحكم عن حكمتها
وذهب قوم الى انه يضر فيكون الكسر مبطلا للعلية مثاله قولنا في المسافر العاصي
بسفره مسافر فيحل برخصة التفركحبيره ثم تبين مناسبة السفر للترخيص بما فيه من المشقة
فقال ما ذكرتم من حكمة المشقة منتقض لوجودها في حق ارباب الصنايع الشاقة في الحضر
كالحدادة والفلاحة وحمل الاثقال فانه يتخلف عنها الفطر الجائز مع انتفاء الرخصة
فيها احتج الجمهور بان العلة هي المظنة ولم يرد عليها نقض فيجب العمل بها
وانما كانت هي العلة لظهورها وانضباطها فاقيمت مقام الحكمة لمقصوده لخفائها
واختلافها بحسب الاشخاص والاحوال وقوله وعدم اعتبار قدر الا ببطلان
اعتبار اخر اشارة الى شبهة الاقلين وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان المظنة
منع الحكمة واذا لم تعتبر المقصود فالوسيلة التابعة احرى واما الجواب
فتقريره ان قدر الحكمة كالمشقة فيما ذكر تخلف وعدم اعتبار قدر من الحكمة
لا يبطل [illegible] اعتبار قدر اخر منها ووجها الحكمة و تعسر ضبطها قادح في معنى
المقادير المقدرة المعتبرة منها في الحكم ولا بد في ورود النقض من تيقن مساواة حكمة
لما يراد نقضه واذا لم يحصل لنا ذلك فلعل ما في صورة النقض اقل حكمة او جعل التخلف
فيه لمعارض يحصل قدر الحكمة فيه ناقصا او باطلا وظن الغالب لا يعارض به
العلة المظنة وتيقن وجود تلك القدر او اكثر بعينه مع بعده يمكن ان يثبت
حكم اخر الذي بحصيل تلك المصلحة كما لو قيل بقطع اليد ما ليست للزجر فيعترض بان
القتل العمد العدوان اليق بحكمة الزجر ولم يقطع فيه اليد فيجاب بان القتل اكثر عدوانا
من القطع فيليق الزجر عنه بحكم يحصل به زجر اكثر من زجر القطع يحصل به ما يحصل به
القطع من الزجر وزيادة وهو القتل فلو فرض تيقن الشاهد واستفاء العارض وعدم حكم
اخر بطلت العلية وبما ذكرناه يعرف ان مساواة الفرع للاصل في الحكم يستلزم

المساواة في الحكم واذا لا اقل فقد لا يعتبر وا لا كثر فقد لا يحصل منه كل الحكم بل
باعلا منه و لا يضر العلة ايضا عند الجمهور النقض المكسور وهو نقض بعض
او صافها بان يكون ذلك البعض موجودا مع الحكمة المعتبرة من دون حكم فيكون
بالنسبة الى المجموع كسرا لوجود الحكمة بدونه وبدون الحكم وبالنسبة الى ذلك الوصف
نقضا فكان بين النقض والكسر فسمي نقضا مكسورا مثاله قول الشافعي
في منع بيع الغائب مبيع مجهول الصفة عند العقد فلا يصح كبيعك عبدا فينتقض بالو نكح
امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند العقد وهو صحيح فحذف قيد كونه مبيعا ونقض
الباقي واما ذهب الجمهور الى ان ذلك لا يضر خلافا للقوم لانه اي العلة المجموع
ولا نقض عليه اذ لا يلزم من عدم علية البعض عدم علية الجميع الا ان يلغى البعض
الاخر من الاوصاف مع نقض بعضها فانه يضر العلة المركبة ويبطلها ككونه مبيعا
في المثال فانه اذا الغي ببيان انه طردي لا دخل له في التاثير او بان المنقوض مستقل
بالنسبة كجهالة الصفة عند العقد ثم انتقض وبطلت العلة لوروده على ما لا يصلح علة
ولا يكون بمجرد ذكر ذلك الوصف الملغى دافعا للنقض خلافا لقوم وحاصله سوال
ان العلة اما المجموع او الباقي وكلاهما باطل اما المجموع فلا لغو والباقي فللنقض ولا
يضر العلة ايضا عدم انعكاسها عند الجمهور وذهب قوم الى جعل الانعكاس شرطا
في علة حكم الاصل ومرجعه عدم الوصف عدم الحكم ومبنى الخلاف على جواز تعليل الحكم
الواحد بعلتين مستقلتين فان جاز الحكم بدونه بل بوصف اخر وان لم يجز فثبوت الحكم
بدونه دليل على انه ليس علة لان مناط الحكم عندهم العلم والظن فيحتمل انتفاءها ويكفي
ان يقال باشتباه نفسه عندنا اما لان تعلقه بالمكلف بدون علمه او ظنه تكليف
بالمحال واما لان العلة الدليل الباعث فيجوز ان تخلف مطلق الدليل فيلزم من عدمها
عدم الحكم لان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح العباد وجوبا او تفضلا على اختلاف الرايين
بخلاف الدليل المعرف فانه لا يلزم من عدمه عدم المدلول في نفس الامر ولما كان مبنى
الخلاف في اشتراط الانعكاس على الخلاف في جواز تعدد العلل وتفرع عليه ذكره بعد ذلك
ونبه على كون الاول فرعا من الثاني بقوله لجواز التعدد فجعله دليلا على عدم اشتراط
الانعكاس ومع ذلك صح كونه مختلفا فيه لما يجي من الدليل اذا عرفت ذلك فجواز تعدد
العلل مع اتحاد الحكم المعلل بها مذهب كثير المتاخرين من اصحابنا والفريقين وفي هذا
البحث اقوال احدها المنع للتعدد مطلقا سواء كانت العلل منصوصة او

منتبه

ص
والا لانتفاء بانتفائه العلم او
الظن بالحكم عند انتفاء الوصف
الحكم في التعليل عند المصوبة
ح

مستنبطة وهو لأبي الامام يحيى بن حمزة والامدي رواه البرماوي عن الباقلاني
والجويني وثانيها المنع للتعدد في المستنبطة خاصة فيجوز تعدد العلل المنصوصة
وهو مذهب الاستاذ وابن فورك والامام الرازي واتباعه واختاره المنصور
بالله القاسم بن محمد في شرح فصوله وثالثها المنع له في المنصوصة خاصة فيجوز تعدد المستنبطات
ورابعها المنع للوقوع مطلقا وهو ما نقله ابن الحاجب عن الجويني ونقل عنه الامدي
خلافه وعبارته في البرهان تحتمل الامرين وقوله اقوال خبر لقوله المنع وما
عطف عليه سابق لكون كل من تلك المتعاطفات قال به قائل كما حققناه ولا بد من تحرير
محل النزاع فنقول الحكم المعلل بالعلل المتعددة اما ان يكون واحدا بالنوع او واحدا
بالشخص والاول يجوز تعدد علله بحسب تعدد اشخاصه بلا خلاف كتعليل قتل شخص
بردته وثان بالقصاص وثالث بالزنا ورابع بترك الصلوة والثاني متفق على امتناع
تعدد العلل العقلية فيه لا فاسوئية وتاثيرها في واحد محال كما قرر في محله واما
العلل الشرعية فهي محل النزاع والحجة لنا على الجواز الوقوع كتحريم وطي الحائض المعتدة
المحرمة وكالحدث من بول وزوال عقل وخروج شيء من فرج وكل من ذلك علة مستقلة
في حكمة الوقوع فرع الجواز لا يقال الاحكام متعددة ولذا يسمى قتل القصاص بالعمد
ويسمى قتل الردة والعكس لا نسلم لانه يجاب بان ذلك تعدد بالاضافة الى الادلة
وذلك لا ينافي الوحدة الشخصية والا لزم تعدد الشخص الواحد اذا كان حصلت
له اضافات الى كثيرين كالابوة والبنوة والاخوة والجدودة وغيرها قيل كيف
لا يتعدد والقتل للردة حق لله تعالى والقصاص حق للعبد قلنا ذلك تابع لاختلاف
الاضافة لا لاختلاف الحقيقة لتعدد نوعا ولا شك بانه لو لم يجز تعدد العلل لم يجز
تعدد الادلة لان العلة دليل باعث فهو اخص ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم
احتج المانع الاول وهو المانع مطلقا بانه لو جاز تعدد العلل المستقلة لوجب ان
يستلزم التناقض للزوم استقلال كل منها وعدمه نظرا الى ثبوت الحكم به وثبوته
بغيره ولان العلتين اذا اجتمعتا في زمن واحد في محل واحد ثبت الحكم بكل منها لكونه
علة مستقلة وانتفاء ثبوته بكل منها لثبوته بالاخر ولان اجتماعهما في محل يستلزم اجتماع
المثلين فيه لان المفروض ان كل واحد منهما يوجب مثل ما يوجبه الاخر واجتماع المثلين يوجب
اجتماع النقيضين لان المحل مستغني بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا عنهما غير
مستغن عنهما هذا لانه مطلقا ومع فرض ترتب حصولها يلزم تحصيل الحاصل ايضا

قلنا هذا كله انما يتم في العلل العقلية المفيدة للوجود لا الشرعية المفيدة
للعلم بالوجود لجواز تعدد المعرفات والبواعث لتحصيل المصالح ودفع المفاسد وحينئذ
لا نسلم لزوم الاستقلال وعدمه لان معنى الاستقلال هنا الكفاية في الثبوت به
عند الانفراد لا مطلقا وهي لا تنافي الثبوت بالآخر ولا الثبوت بالمجموع عند الاجتماع
اذ يصدق عليه انه كاف فيه لو انفرد فيكون مستقلا حقيقة عند الاجتماع لا مجازا
وغاية ما فيه تخلف الحكم لمانع من الاجتماع او الحصول بالآخر احتج الثاني وهو المجوز
في المنصوصة دون المستنبطة بان قال لا بعد في تعدد العلل المنصوصة اذ لا مانع
من ان يحكم الله تعالى بحكم اثنين واما المستنبطة فاذا اجتمعت الاوصاف التي
تصلح كل منها علة فانه يجب ان يحكم بان كلا منها جزء من العلة لعدم دليل الاستقلال
والاعادة منصوصة والاستقلال امر زائد فالاصل عدمه ورد باستنباطه اي الاستقلال
من مجال الانفراد يعني ان لنا الى معرفة الاستقلال طريقا باستنباطه لان كلا من
انا اذا نظرنا اليها في محل انفرادها وجدناها مستقلة فيستنبط العقل من ذلك
ان كلا منها مع الاجتماع لم ينفك عن صفة الاستقلال بالمعنى المذكور ايضا احتج
الثالث وهو المجوز في المستنبطة دون المنصوصة بانه يلزم من تعدد العلل
التعارض في المنصوصة لقطعيتها لكون الشارع عين ما كانت هي باعثة على الحكم
ولا يقع فيما عينه التعارض وهذا بخلاف الاخرى وهي المستنبطة فانها وهمية
فيمكن ان يكون الباعث هذا او ذاك ويمكن ان يكون ذاك على سواء وقد يترجح كل منهما ترجح
بحصول الظن بعلية كل منهما قلنا ما ذكرتم من قطعية المنصوصة ممنوع لعدم لزوم كون
دلالة النص قطعية كما مر ولو سلم فيجوز القطع بالاستقلال مع التعدد اذا كان البواعث
متعددة من حصول المصالح ودفع المفاسد احتج الرابع وهو القائل بالجواز دون
الوقوع لا شك في جوازه عقلا ولكنه ممتنع شرعا لانه لو ثبت شرعا لوقع ولو نادرا ثم
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ما دخل الجائز وتكثرت موارده قضت العادة
بامتناع عدم وقوعه واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لعلم عادة وما ذكر فيما سبق من الصور
القاضية بالوقوع ليس من محل النزاع لكونه شخصية الاحكام للانتقاض اذ يوجد احدها
دون الاخر ومع الاجتماع يرتفع واحد ويبقى آخر ورد بمنع الثانية فلا نسلم انه لم يقع
ولم ينقل كما في الصور المذكورة والتالي له اثبات التعدد في اجتماعها ومجوز التعدد في احكام
متعددة له لكونه مستندا لا واثباته فيها بالدليل في غاية البعد مع انه قد نقل عن الشيخ

بهذا

بهذا الدليل وهو الجويني القول بصحة تدبير الامة المستولدة ويكون لعتقها يوم موت
السيد سببان فكلامه مضطرب وههنا تفريع على القول بالجواز مع الوقوع
وهو انها اما ان تقع مترتبة او مجتمعة ان ترتبت فحكى القاضي عضد الدين الاتفاق على
ان الحكم بالاولى وجدها فان اراد اتفاق الاكثرين فحق والا فان العلامة التفتازاني قال
في فصوله والمذهب عند مشايخنا ان العلة المجموع ترتبت او اجتمعت محتجا بان العلل
الشرعية امارات باعثة اعتبرها الشرع للاقدام على الاحكام فجاز توارده ولو على
شخص واذا جاز فلا تدافع فلا ترجيح بالسبق وغيره وما ذكره هو الموافق لما ذهب اليه
اصحابنا من انه اذا اجتمع حدثان كرعاف وبول او وطء وحيض كفى في رفعهما الغسل بنية احدهما
من غير فرق بين المتقدم منهما والمتاخر ولو كان المتقدم منهما هو العلة في وجوب الغسل
لوجب تخصيصه بالنية والله اعلم وان وقعت مجتمعة فاما ان يكون العلة كل واحد
او المجموع او واحدا لا بعينه وقد قال بكل منها قائل والمختار عند اصحابنا
وابن الحاجب والحلواني من الحنفية انها اذا حصلت مرة فجعل مستقلة عند الاجتماع
كاستقلالها عند الانفراد وذلك اخيرا من الادلة فلو امتنع كون كل واحد علة لامتنع
اجتماع الادلة على مدلول لما تقرر من ان العلل الشرعية ادلة واللازم منتف بالاتفاق
ولانها لو لم تكن عللا مستقلة لكانت كل واحد جزءا او كانت العلة واحدة والقسمان
باطلان لان الجزئية تبطل الاستقلال الثابت لكل منها كما ان الادلة المتعاضدة
لو قيل بجزئيته كل منها مع الاجتماع لكان مبطلا للاستقلال والمراد بان العلة
واحدة منها معينة او غير معينة مع كونها متساوية تحكم محض وقد لزمه في المعينة الترجيح
ولذلك لم يقل به احد وقيل الثاني وهو ان العلة تكون كل منها جزء علة والا لزم شبه
المانع المشار اليها بقوله يستلزم التناقض ان كان كل منها علة او التحكم ان كانت واحدة
وقد تقدم جواب كل من الطرفين وقيل الثالث وهو ان العلة واحدة غير معينة
والا يكن كذلك لزم ما ذكر من كون الجزئية وشبهة المانع تبطل الاستقلال او التحكم في
المعينة والحاصل في الاحتجاج انه لا يصح الاستقلال بناء على شبهة المانع لتعدد العلل
ولا الجزئية لابطالها للاستقلال ولا كون العلة واحدة معينة للزوم التحكم فتعين
ان تكون العلة واحدة غير معينة وقد مر جواب ذلك مع كون الحكم ايضا باطلا للاجماع
ولا يصح التعليل اتفاقا بصفة مانعة اي وصفا لا يظهر اشتماله على حكمة مقصودة للشارع
من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكميلها او دفع مفسدة او تقليلها لجواز التعليل

بما لا يطلع على حكمه لحصول العرف للحكم بها وهو من اقوى فوائدها قيل كونها تما
يعرف الحكم لا يتصور الا في مستنبطة من الحكم يعني حكم الاصل لان التنصيص عليها
او الاجماع تصريح بالحكم فان ذكر حرمة الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يصدق
ان الحكم انما عرف بها فيبقى في المستنبطة حينئذ لانها لا تعرف الا بثبوت الحكم
فلا يجوز ان يعرف ثبوته بها قلنا لا نسلم ان كون الوصف معرفا للحكم معناه انه لا يثبت الحكم
الا به كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص او اجماع بل معناه ان الحكم يثبت
بدليله ويكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه الجزئي مثلا فالعلة
واقفة على العلم بشرعية الحكم بدليله والى اتفق عليها ثبوته اي معرفة ثبوته في المواد الجزئية
فاذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونها مايعا اسكر يقذف بالزبد كان ذلك امارة
على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من افراد الخمر فلا دور

مسألة

ويجوز تعليل حكمين شرعيين بعلة واحدة فان كان تعليلهما بعلة واقعا بامارة
فهو جائز اتفاقا اذ لا امتناع في نصب علامة واحدة على حكمين مختلفين وان كان واقعا
بباعث على شرعي الحكم فقد اختلف في جوازه والمختار الجواز اذ لا مانع من مناسبتهما
اي مناسبة وصف لحكمين كالزنا المثبت للجلد والرجم ليحصل بها الزجر التام وكالسرقة
للقطع زجرا له ولغيره عن العود والتغريم للمال الفائت عند الشافعي وللرد للقائم عندنا
جبرا للصاحب المال قيل ذلك محال اذ يلزم منه تحصيل الحاصل اذ قد حصلت الحكمة
بواحد من الحكمين لان معنى مناسبة الوصف للحكم حصول الحكمة التي هي المصلحة في شرعيته
عند حصوله واذا حصل احد الحكمين فتحصيلها ثم اذا حصل الاخر حصلها ايضا وهو تحصيل
الحاصل قلنا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان لا تحصل الحكمة المقصودة بواحد من
الحكمين بل بهما معا كما في مثال الزاني او تحصيل بالاخر اخرى كما في مثال السارق و
يجوز ايضا كونها حكما شرعيا اما بمعنى الامارة فلا كلام فيه للقطع بانه لا امتناع في جعل
الشارع احد الحكمين امارة للاخر بان يقول اذا حرمت كذا فقد حرمت كذا واما بمعنى الباعث
فقيل يجوز وقيل لا يجوز والمختار الجواز لجواز اجراء المسالك فيه من نص وتنبيه وتقسيم
ومناسبة وغيرها قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين الحكم المجعول علة اما ان يتقدم وجوده
على ما هو علة فيه او يتاخر عنه او يقارنه والكل باطل لان المتقدم يستلزم للعلة لوجودها
من دون حكمها والمتاخر ممتنع لما سبق من امتناع تاخر ثبوت العلة عن ثبوت حكمها والمقارنة
تحكم لعدم اولوية احدهما بالعلية قلنا جوابا عن احتجاجهم لا بعد القول بالمقارنة لما سبق

لما سبق و لا تحكم مع تعين المناسبة من سائر المسالك وقيل يجوز ان يكون العلة حكما
شرعيا لا يطلبها بل اذا كان لتحصيل مصلحة فقط كما يقال في بطلان بيع الخمر
علته النجاسة لمناسبتها المنع من الملابسة تكميلا لمقصود البطلان وهو عدم الانتفاع
والنجاسة حكم شرعي كما تقدم واما ان كان لدفع مفسدة تقتضيها حكم الاصل فلا يجوز
لان الحكم الشرعي لا يكون منشأ مفسدة مطلوب دفعها والا لم يشرع ابتدا وهذا
القول هو الذي اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما احتج به قد يشتمل الحكم الشرعي على
مصلحة راجحة ومفسدة مطلوب دفعها والا لم يشرع ابتدا وهذا القول هو الذي
اختاره ابن الحاجب قلنا جوابا عما احتج به قد يشتمل الحكم الشرعي على مصلحة راجحة
ومفسدة مرجوحة مطلوب الدفع فيحسن دفعها بحكم اخر شرعي لتبقى تلك المصلحة خالصة
عن شائبة الفساد وذلك كالجلد للزنا فانه حكم شرعي مشتمل على مصلحة راجحة هي حفظ
النسب وهو حد يشتمل لما فيه من الاتلاف المفوت والايلام مفسدة في كثيره وقوعه مشروعا
مما نشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته اعني الشهادة دفعا للمفسدة المرجوحة
في وجوب الجلد المفضي الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي وهو علة لوجوب كون
الشهداء اربعة دفعا لمفسدة الكثرة لتبقى مصلحة حفظ النسب خالصة ويجوز في العلة
ايضا كونها مركبة من عدة اوصاف كالقتل العمد العدوان عند الجمهور خلافا للقوم
للقائلين من جوازه حكى ما كل العلة بها قيل في الاحتجاج لمذهب الاولين العلية
صفة ذاتية لا مكان تعقل المجموع بدونها واحتياجها الى النظر والمجهول غير المعلوم
وحينئذ ان لم يقم بشيء من اجزائه فليست صفة والا فان قامت العلية بواحد من اجزاء
ذلك المركب فقط فهو العلة وحده ولا مدخل لسائر الاجزاء في العلية او قامت بكل
واحد من الاجزاء فهو العلة انما بمعنى كل واحد من الاجزاء تكون علة مستقلة دون
المجموع او قامت بالمجموع من حيث هو مجموع فان لم يكن له جهة واحدة بها يكون المجموع
مجموعا فظاهر انه لم يكن امر اخر سوى تلك الاوصاف فالعلية القائمة بها اما قائمة
بكل وصف او ببعض الاوصاف وفيه ما عرفت والا يكن كذلك بل كان له جهة وحدة
فالكلام فيها فيقال قيامها اما بواحد او بكل واحد او بالمجموع ويحقق جهة
اخرى ويتسلسل قلنا بعد النقض بالخبر والاستخبار بل هي صفة اعتبارية لا وجودية
ولا يلزم من قيامها بالوصف وان كان بسيطا قيام المعنى بالمعنى وانه محال ويجوز ايضا
تعليل الحكم العدمي بعدم المقتضي المتعين وهو ما لا نزاع فيه واما تعليل العدمي بالمانع

[illegible]

او انتفاء شرط كتعليل عدم صحة البيع بالجهل بالمبيع او عدم وجوده في الملك فهل يقتضي
وجود المقتضي كبيع من اهله في محله والمختار انه لا يقتضي لتعليل بانتفائهما وجود المقتضي
لنفيهما اى المانع وعدم الشرط للحكم ان وجدا او احدهما مع وجوده اى المقتضي مع عدمه
يكون انتفاء الحكم لخلوه عن المعارض قيل في الاحتجاج للمخالف اذا لم يوجد
المقتضي كان عدم الحكم لعدمه لا لهما لانه كان عدمه فكان اسناد انتفاء الحكم الى وجود المانع او
انتفاء الشرط باطلا قلنا لا يلزم من استناده الى عدم المقتضي ان لا يستند اليهما
اذ غايته انها امارات متعددة وذلك جائز فان قيل ان هذا الانتفاء اصلي لا شرعي
وكلامنا في القياس الشرعي فكيف يجوز القياس له قلنا هو شرعي لان عدم المدرك
مدرك شرعي بدليل قوله تعالى قل لا اجد الآية حيث جعل العدم فيها دليلا
وهو كثير في الفتاوى والاحكام مثل قولهم فوائد الغصب لا تضمن لانها لم تغصب
ويجوز ان يكون قياسا عقليا وذكر اثبات الشرعيات استطراد **مسئلة**
قيل حكم الاصل المنصوص عليه بالعلة لانها الباعث للشارع على اثبات حكم الاصل
وهذا مذهب الشافعية وبعض الحنفية وقيل انما ثبت بالنص لانه المعرف للحكم
وهذا مذهب الجمهور من الحنفية اذا عرفت ذلك فلا خلاف بين القولين معنى والخلاف
لفظي لان الحنفية لا ينكرون كون العلة باعثة للشارع على شرع حكم الاصل وانما الذي
ينكرونها كونها هي المعرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا والشافعية لا يقولون بذلك ثم
الشافعية لا ينكرون كون النص معرفا للحكم بالنسبة الينا وانما الذي ينكرونه كونه باعثا
على شرع الحكم والحنفية لا يقولون بذلك واعلم ان القوم قد اختلفوا في تعريف العلة
فقيل انها المؤثر وقيل المعرف وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب والقولان الاخيران
اقرب الى الصواب ولما فرغ من بيان شروط العلة وما يتعلق بها شرع في بيان الطرق
الدالة على عليتها لان كون الوصف الجامع علة حكم خبري غير ضروري فلا بد في اثباته
من الدليل وذلك اما اجماع او نص او استنباط فقال

فصل وطرق العلة

ويعبر عنها بمسالك العلة منها الاجماع وانما قدمه على النص الذي هو اصل
للاجماع لوجهين احدهما ان الاجماع اقوى قطعيا كان او ظنيا ولهذا يقدم على النص
عند التعارض وثانيهما ان النص تفاصيله كثيرة والمراد من ثبوتها بالاجماع ان تجمع
الامة على ان هذا الحكم علته كذا كاجماعهم في حديث مسلم والترمذي والنسائي لا يحكم
احد بين اثنين وهو غضبان على ان علته شغل القلب وتشويشه لغضب المنكر

ولا

ولا يتوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات
بالقياس لان الاجماع قد يكون ظنيا كالثابت بالآحاد والسكوتي وقد يكون قطعيا ويثبت
الوصف المجمع على عليته في الاصل او في الفرع ظني وقد يكون القطعي معارضا في الفرع
كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح ومنها النص من الكتاب والسنة وهو
صريح وهو ما دل بوضعه وغير صريح وهو ما لزم مدلول اللفظ والصريح مراتبه اربع اقواها
النص في التعليل بحيث لا يحتمل غير العلية مثل لعلة كذا او لاجل كذا وقوله تعالى من اجل ذلك
كتبنا وكي لتعينها واذا اذا لاذقناك ثم الظاهر في التعليل ويحتمل غيره كاللام التعليلية
والباء السببية وان الداخلة على ما لم يسبق للسبب ما يتوقف عليه سواه فقد تجيء اللام للعاقبة
والباء للمصاحبة وان للزوم من دون سببية لثبوت امر على تقدير اخر بطريق
الاتفاق ومنه ان بالفتح مخففا ومثقلا بتقدير اللام فان المقدر كالمصرح ثم ما
دخلت عليه الفاء في الوصف الجلل به يجيء فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما
او الحكم بالعكس نحو فاقطعوا ايديهما وسمي الفاء للترتيب والباعث مقدم عقلا متأخر
خارجا فيجوز ملاحظة الامرين ودخول الفاء على كل منهما والفاء لم توضع للعلية بل
للترتيب ثم يفهم منه العلية بالاستدلال فمن جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من
اقسام ما دل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلالية
لا وضعية صرفة فكان ما دخله الفاء مرتبة دون ما تقدم هذا اذا كان في لفظه عليه
الصلوة والسلام اى واردا على لسانه من الكتاب والسنة ثم ما دخلت فيه الفاء
في لفظ الراوي نحو سها فسجد فانه يزيد مناخا لغلط الراوي في الفهم ولكنه لا
ينفي الظهور فكان مرتبة دون ما سبقها والوجه في كون هاتين المرتبتين دون المرتبة
الثانية ما افاده بقوله لانها لا تدل على العلية لا بالوضع كما عرفت شرحه ومنه يعلم
بطلان ما في المحصول ان قوله فانه يحشر ملبيا ايماء فان العلية تفهم من الفاء لا من
الاقتران وما حلف في ان المكسورة المشددة اذا وقعت في مقام التعليل بجواب النفس
لا بمقدر والمضمر ... من المبتدأ وقيل من الايماء لانها لم توضع للتعليل بل
لتقوية وقوع مطلوب المخاطب ومترقبه ودلالتها الجواب على العلية ايماء وفي كلام
عبد القاهر ما يرجح الاول حيث قال انها في هذه المواقع تغني غناء الفاء والصريح
من النص غير تنبيه على العلة وايماء اليها وبعض الاصوليين جعل الايماء مسلكا

على ما قال العضد يجوز الا ان دخول الفاء

وهو الاقتران بوصف لو لم يكن
مستقلاً نظرًا الى ان دلالته ليست بحسب الوضع
هو او نظيره للتعليل لكان بعيدًا يعني ان التنبيه والايماء هو ان يقترن
حكم بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان ذلك الاقتران بعيدًا او وقوعه
من الشارع لفصاحته واتيانه بالالفاظ في مواقعها وليتنزه كلامه عما لا فائدة به
فمنه خبر الواقع في نهار رمضان وهو اعرابي قال لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
واقعت اهلي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة اخرجه الستة واللفظ لابن
ماجه وهذا امثال كون الوصف بعينه للتعليل فيستفاد منه كون الوقاع علة
للاعتاق لان ايراد الامر به في معرض الجواب يجعله في معنى واقعت فكفر وان
كان دونه في الظهور بتقدير الفا والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير
البيان عن وقت الحاجة ولكنه كان احتمال ان يكون ابتداء كلام او زجرًا للسائل
عن سؤاله كقول السيد لعبده وقد سأله عن شيء اشتغل بشانك بعيدًا جدا فان حذف بعض الاوصاف
في مثله وعلل بالباقي فتنقيح المناط اي تنقيح ما اناط الشارع الحكم به وهو حذف بعض
الاوصاف والتعليل بالباقي كحذف كونه اعرابيًا فان اصناف الناس في حكم الشرع
سواء وكون المحل اهلًا فان الزنا اجدر به وكونه في رمضان تلك السنة اذ لا مدخل لخصوصيته يعني
كونه افادًا للصوم ولا يخرج بهذا عن كون الحديث مثالًا لكون الوصف المذكور للتعليل
لان المراد فهم العلية منه لا انحصارها فيه والاول اعم من الثاني ولما انجر الكلام
الى ذكر المناط وهو العلة توجهت الاشارة الى انواع النظر والاجتهاد فيه فقول
لما كانت العلة هي متعلق الحكم ومناطه فالنظر اما في تحقيق المناط او تنقيحه او
تخريجه اما الاول فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد
معرفتها في نفسها سواء عرفت بالنص او بالاجماع او بالاستنباط نحو ان نعرف ان الشدة
المطربة مناط تحريم شرب الخمر بالاستنباط فيكون النظر في كون النبيذ ذا شدة مطربة
المظنون بالاجتهاد في تحقيق المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت
العلة معلومة بالنص او الاجماع وانما الخلاف فيما اذا كان مدركُ معرفتها الاستنباط
واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
تعيين اما الخصوصية ذلك الوصف المنصوص كما في حديث الاعرابي لكونه ظهر بالاجتهاد
ان خصوص ذلك الوصف لا يصلح للعلية فيتعين ان يكون المناط ما فيه من العموم وهو
افساد الصوم واما الغاء الوصف بان يدل ظاهر على التعليل بمجموع

اوصاف فيحذف بعضها عن درجة الاعتبار اما لانه طردي واما لثبوت الحكم بدونه
وينوط بالباقي وكل ذلك بالاجتهاد والراي بما يساعد عليه من الادلة وهذا النوع
دون الاول وان اقر به اكثر منكري القياس او منكره في نوع كابي حنيفة فانه انكر
القياس في الكفارات ويستعمل تنقيح المناط فيها لانه يسميه استدلالا ويفرق بينه وبين
محض القياس بان كون الالحاق بذكر الجامع الذي لا يفيد الا الظن والاستدلال بان يكون
الالحاق فيه بالغاء الفارق الذي يفيد القطع واجراه مجرى النص في قوته والنسخ به
والزيادة به على النص ولم يجوز نسخه بخبر الواحد واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد
في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته وذلك كالاجتهاد في
اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ونحوه حتى يقاس عليها كل ما ساواها
في ذلك وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذلك انكره اهل الظاهر والامامية
وطائفة من معتزلة بغداد قال الغزالي رحمه الله تعالى تنقيح المناط هو الجمع بين
الاصل والفرع بالغاء الفارق وتخريجه هو الجمع بينهما باستخراج الجامع وحاصل ما ذكرنا
يرجع اليه فاعلم انه لا تنافي في مسالك النص بين مراتب الصريح ومراتب الايماء فقد
يجتمعان كما في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا
يبس قالوا نعم قال فلا اذن رواه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه قال
الترمذي حسن صحيح وصححه ابن خزيمة والحاكم فلو لم يكن نقصان الرطب باليبس لاجل
التعليل لاستفت الفائدة من ذلك اذ الجواب يتم من دونه فقد اجتمع في هذا المثال
الايماء بالاقتران والنص باذن والظاهر بالفاء اذ لو لم يسق الا واحد منها لافاد التعليل
وخبر الخثعمية ومن ذلك ما روي في السنة انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما سألته الخثعمية ان ابي ادركته
الوفاة وعليه فريضة الحج اينفعه ان احج عنه فقال أرأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اكان ينفعه قالت نعم وهذا امثال النظير لانها سالت عن حج على ابيها فذكر عليه
السلام نظيره وهو قضاء دينه ورتب عليه الحكم وهو النفع فكان علة له والا لزم ان
يكون ذكر عبثا فيفهم منه ان نظيره في السؤال عنه علة لمثل ذلك الحكم وهذا يسمى عند
الاصوليين تنبيهًا على القياس لما فيه من ذكر الاصل الذي هو دين الادمي على الميت
والفرع وهو الحج الواجب عليه والعلة وهو قضاء دين الميت فقد جمع فيه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم اركان القياس كلها ونحوه ما في الصحيحين جاءت امراة الى رسول الله صلى الله
وعلى آله وسلم فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم نذر افاصوم عنها فقال

ارأيت لو كان على امك دين فقضيته أكان يؤدي ذلك عنها قالت نعم قال فصومي
عن امك وقد مثل التنظير بحديث عمر سأل عن قبلة الصائم فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم
أرأيت لو تمضمضت من الماء وانت صائم اتفطر قال لا قال فمه رواه ابو داود
والنسائي ذكر حكم المضمضة ونبه على علته ليثبت في المسؤول عنه مثله واعترض الآمدي
على التمثيل به بانه ليس مما نحن فيه لانه لا يصلح ان يكون علة لعدم الافساد الا ما يكون
بانتفائه وكونه مقدمة للشرب لم يفض اليه لا يصلح لذلك غايته عدم ما يوجب الفساد
ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الفساد بل هو نقض لما توهمه عمر من ان مقدمة المفسد
مفسدة وفيه بحث لان في قوله عليه السلام تنبيها على الوصف المشترك بين
المضمضة والقبلة وهو عدم حصول المقصود منهما وهو يصلح للعلية لعدم اشتراط
المناسبة في الوصف المومى اليه ومنها اي من الايماء وهو مرتبة من مراتبه الفرق بين حكمين
بوصفين اما بصفة اي بصيغة الصفة مع ذكر الوصفين نحو للراجل سهم وللفارس سهمان
او ذكر احدهما فقط نحو القاتل لا يرث او بصيغة استثناء نحو فنصف ما فرضتم الا ان
يعفون او بصيغة غاية نحو لا تقربوهن حتى يطهرن او صيغة شرط نحو اذا اختلفت هذه
الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد او بصيغة غيرها كالاستدراك نحو
لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ووجه استفادة العلية
من ذلك كله ان التفرقة لا بد لها من فائدة والاصل عدم غير المدعي وهو افادة عليته
ذلك الوصف واعلم ان فهم العلية لا يستلزم القياس كما في آية السرقة عند من لا يلحق
النباش او يقول بانه يسمى سارقا وآية الزنا وحديث عسيف من لا يلحق اللائط ولا يكون
العلة متعدية للاتفاق على جواز كونها المنصوصة ولو بالايماء قاصرة ومنه اي ومن الايماء
وهو مرتبة اخرى ذكر وصف مناسب مع الحكم نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان نبه
على علية الغضب لشغله للقلب وتشويشه للنظر لجواز القضاء ونحو اكرم العلماء واهن
الجهال وذلك لانه يغلب من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار هذا اذا ذكر الوصف
والحكم كلاهما واما اذا لم يقع الا ذكر واحد منهما فاختلف فيه على اقوال ثلاثة قيل ايماء
مطلقا سواء كان المذكور هو الوصف والحكم مستنبط نحو واحل الله البيع فاحل البيع
وصف له قد ذكر فعلم منه حكمه وهو الصحة او الحكم والوصف مستنبط وهو كثير ومنه اكثر
العلل المستنبطة نحو حرمت الخمر لانه يعني الايماء في هذه المرتبة الاقتران بين الوصف
والحكم مقتضي وهو يتم بذكر احدهما وتقدير الاخر وقيل لا ايماء في شيء منهما لان الاقتران

ذكرا او هو مستنبط وقيل هو ايماء في ذكر الوصف دون الحكم لا في ذكر الحكم
دون الوصف لان ذكر الملزوم وهو العلة لكونها تستلزم حكمها وتستتبعه كذكر
لازمه فيتحقق الاقتران وذكر اللازم بخلاف ذلك لان اثباته لا يستلزم اثبات
ملزومه فلا يكون الملزوم في حكم المذكور فلا يتحقق الاقتران وهذا القول ارجحها
لان الايماء كما عرفت من اقسام المنطوق فلا بد فيه من كون المدلول حكما او حالا لمذكور
وقد نبهك على ان الخلاف لفظي مبني على تفسير الايماء ما هو واما ثمرته فهي الخلاف
في تقديمه عند التعارض على القياس المستنبط ومما يحسن بيانه الخلاف في اشتراط
مناسبة الوصف المومى اليه لصحة العلية فقيل يشترط مطلقا وقيل لا والمختار
اشتراطه في القسم الاخير الذي يفهم المناسبة لا في الباقي والمراد شرط ظهور المناسبة
او نفسها لا بد منها في كل علة باعثة وان خفيت ومنها اي من طرق العلة السبر
والتقسيم وهو المسلك الثالث وهو حصر اوصاف الاصل الموجودة فيه الصالحة
للعلية في بادي الرأي وتعرفها باعيانها ثم ابطال بعضها وهو ما عدى الذي يدعى
انه علة بدليله اي بدليل الابطال وسيجيء بيان طرقه فالحصر عند التحقيق راجع الى
التقسيم والسبر الى الابطال كتعيين الكيل ثم ابطال علية القوت والطعم في
قياس الذرة على البر وفيه تنبيهات الاول انه يكفي المستدل في بيان الحصر
اذا منع ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لعدالته
وتدينه فلا يتهم بانه لم يبحث او بحث ووجد ولم يذكر ترويجا لكلامه وذلك
مما يغلب ظن العدم لان الاوصاف العقلية والشرعية مما لو كان لما خفي على الباحث
عنه فلا يقال عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود او يقول الاصل عدم غيرها
فان ذلك يحصل الظن المقصود والثاني ان المستدل لا يستطيع ان ابدى من جهة
المعترض وصف اخر كان يقال فيما سبق من المثال وصف اخر وهو كونه خبر قوت
فيبطله المستدل حينئذ والا انحصر ولا ينقطع اذ غايته منع مقدمة وهو لا يقتضي
الا لزوم الدلالة عليها وقيل ينقطع لظهور بطلان حصره والحق لا لانه اذا ابطله
ثم حصره وله ان يقول لم ادخله في حصري علما مني بعدم صلوحه علة وان يقول
ادعى الحصر المظنون وظهور خلاف المظنون غير مستنكر كالمجتهد يظهر له خلاف مظنونه
والثالث ان الابطال من المستدل لكون بعضها علة اما بثبوت الحكم المتنازع
دون سائر الاوصاف ... ليعلم ان لا اثر لغير المستبقى وهذا الطريق يسمى بالالغا

يجوز ان يقول المستدل القوت باطل لان الملح ربوي وليس بقوت وهذا المبني
من نفي العكس الذي قدمنا انه لا يفيد عدم العلية لجواز تعدد العلل وان اشبهه
من حيث يثبت به عدم علية الوصف بثبوت الحكم بدونه في بعض الصور وذلك لعدم
الحاجة الى نفي الاستقلال حتى يلزم ان يكون هذا من ذاك لان القايس يكفيه نفي
جزئية المحذوف فيقول لو كان المحذوف جزءا من العلة لما كان الوصف المستبقى
مستقلا بالحكم وبه يتم المطلوب ولا يقال انه حينئذ تنتفي علية تلك الصورة
التي هي الملح في المثال اصلا فقال عليه الذي مثلا لنسقط مؤنته الابطال لانه يجاب
بان ذلك لا يتم فربما يكون المستبقى في مؤنة اكثر من تلك فان الملح مثلا يجوز ان
يكون له اوصاف لم يثبت في الذي يحتاج في ابطالها الى مثل تلك المؤنة او اكثر او بطرديته
اي الوصف المحذوف بان يكون من جنس ما علم الغاؤه من الشارع اما مطلقا اي في
جميع احكام الشرع كالطول والقصر او في ذلك الحكم وان اعتبر في غيره كالذكورة
والانوثة في احكام العتق دون الشهادة وولاية النكاح والارث او بعدم ظهور
مناسبته اي الوصف المحذوف وهذا هو الطريق الثالث من طرق الحذف ولا يجب
ظهور عدم مناسبة المحذوف لان المستدل مصدق في قوله بحثت فلم اجد له البتة
فان قيل من جانب المعترض الوصف الباقي كذلك اي بحثت فلم اجد له مناسبة ويصدق
لعدالته فالترجيح هو اللازم للمستدل حينئذ للتعارض بين الوصفين الحاصلين من
التقرير كما لو رجح بالتعدية وغيرها من وجوه الترجيح الاتية في بابه ان شاء الله تعالى وليس
للمستدل ان يبين مناسبة وصفه لان بيان مناسبته خروج عن سلك السبر الى سلك
الاخالة فالسالك علة تحريم الربا اما المال او الاقتيات او الادخار او الطعم
او القدر والجنس اذ لا قائل بغيرها لا يصلح مطلق المال علة للاجماع على جواز فرس بفرسين
قال الشافعي رحمه الله ولا الاقتيات ولا الادخار لعموم لا تبيعوا الطعام بالطعام فهو
المدخر وغيره وكذا القدر والجنس لانه لا يلايم حرمة الربو فيفسد وضعه وقال مالك
رحمه الله وكذا الطعم لانه ما لم يصلح للادخار يكون معرضا للفساد فلا يشعر بالحرمة
المؤثر في ذلك قلنا ثبت وجوب حرمة الربو دون الطعم في الاثمان وبدون الاقتيات
والادخار في الملح ولا يسلم فساد وضع القدر والجنس لان المصلحة رعاية غاية العدل وانما
يتحقق فيه المساواة صورة بالقدر ومعنى بالجنس على ان عليتها ثابتة بايماء النص في
مثلا بمثل لكونه حالا والحال قيد في صاحبها والحكم ينصرف الى القيد ولذا يتعلق الطلا
بالركوب

بالركوب في انت طالق ان دخلت راكبة واذا تقرر عندك كيفية العمل في مسلك
السبر فلا بد من اقامة دليل على اعتباره في الشرع وكونه دليلا على العلية وكذلك
ما يجيء بعده من المسالك كالاخالة والشبه وغيرهما فنقول دليل العمل بهذا
المسلك وما بعده من المسالك انه لا بد لكل حكم من علة لما ثبت من الاجماع على تعليل
الاحكام اما وجوبا كما هو راي المعتزلة او تفضلا كما هو راي الجمهور وقد حصل في اثبات
هذه المسالك تقريب وهو ان الاصل في الاحكام المنصوصة التعليل اما للاجماع المذكور
واما لكون ارساله عليه الصلوة والسلام رحمة للعالمين يقتضي مراعاة مصالحهم واما
لان التعليل هو الغالب في الاحكام اذ التعليل بالمصالح اقرب الى الانقياد من التعبد
المحض فيكون افضى الى مقصود الحكيم فالحاق الفرد بالاغلب واختيار الحكيم الافضى
الى مقصوده هو الاغلب على الظن فثبت كون هذا الحكم المنصوص معللا وقد تعين
علية الحلية وتاثيرها بالمسلك فيجب العمل به للاجماع على وجوب العمل بالظن في علل
الاحكام كغيرها ومنها اي من طرق العلة المناسبة وهي المسلك الرابع وتسمى ايضا
الاخالة لانه بالنظر الى الوصف يخال انه علة اي يظن وتسمى تخريج المناط لانه ابداء
مناط الحكم به كاظهاره وهي تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم
كالاسكار في التحريم والقتل العمد العدوان في القصاص ولا يذهب عليك ان المصلحة
التي لاجلها كان الوصف مناسبا لا تنخرم (بالمصلحة) اذا لزم من وجود حكمها وجود مفسدة
مرجوحة اتفاقا واختار الجمهور انها تنخرم بلزوم مفسدة راجحة عليها او
مساوية لها وذهب البعض (الرازي والبيضاوي رح) الى انها لا تنخرم وان كانت مرجوحة والقول هو الاول
لقضاء العقل بانتفاء المصلحة حينئذ بالضرورة ولذلك لا يعد العقلاء تحصيل مصلحة
درهم واجب على وجه يستلزم فوات مثله او اكثر مناسبا بل يعدون المتصرف كذلك خارجا
بتصرفه عن تصرفات العقلاء وما احتج به المخالف وهو صحة الصلوة في الدار
المغصوبة مع كون المصلحة المقتضية لها معارضة بمفسدة التحريم والمصلحة لا تزيد على
المفسدة والا لما جرت الاجماع على ان المناسبة لا تنخرم بها لزوم مفسدة مرجوحة ممنوع
لما سبق في صدر الكتاب من الدليل على انها لا تصح ولو سلم فلاختلاف المنشا للمصلحة و
المفسدة فانه هنا المصلحة من فعل الصلوة ومنشا المفسدة من الغصب فانه لو شغل المكان
ولم يصل (اثم) الكلام في مصلحة ومفسدة يتحد منشاؤهما كصوم يوم العيد
واذا وجب رجحانها (المصلحة) فعند التعارض لا بد من ترجيحها اما جزئيا بحسب خصوصيات

الجواد كليا بان المصلحه لو لم تكن راجحة لما ثبت الحكم لان ثبوته لا لفائدة
نقصان او بخيله المناسب مفضى ما ذكرنا تعينت عليه بعد ذلك نعنى انه وصف
سعين عليه بمجرد ابداء المناسبه لا بنص ولا بغيره ويقال في الاصطلاح على
ما هو اعم من ذلك فهو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه ما
يصلح عند العقلاء قصده واحترز بالظاهر والمنضبط عن الخفي والمضطرب
عقلا عن الشبه وقيد القصد بكونه عند العقلاء اى مقصودا لهم من حصول
مصلحة او اندفاع مفسدة ليخرج المدار والمستبقى فالسبر ونحوها وليس
المراد من المقصود ما يكون مقصودا من شرع الحكم والا لزم الدور لان كونه مقصودا
من شرع الحكم يعرف بانه مناسب فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا والمصلحه
اللذه كحفظ النفس والطرف في القصاص او وسيلتهما القريبه كدفع الالم او
البعيده كتغلل بوجيه او لا بعيد كالانزجار والمفسده الالم او وسيلة وكلاهما
نفسي وبدني ودنيوي واخروي فان عدم احدهما اي الظهور والانضباط
بان كان الوصف خفيا كالرضى في المعاملات او غير منضبط كالمشقة في ترخص
المسافر اعتبر وصف ظاهر منضبط يوجد الوصف الذى يحصل من ترتب الحكم عليه
المقصود بوجوده اي يلازمه ملازمة عقلية او غيرها كليه او غالبه اى يكون
ترتب الحكم عليه محصلا للحكمه دائما او غالبا ويسمى مظنة كالايجاب والقبول
ونيل المشقه في المعاملات والترخص فهو اي المناسب اعتبار المقصود من شرع
الحكم وباعتبار الافضاء اليه اى افضاء الحكم الى المقصود من شرعه وباعتبار اعتبار
الشارع للوصف المناسب ثلاثة اقسام ولكل قسم منها تقسيم الاول وهو باعتبار
المقصود قسم منه ضروري في اصله وهو اعلى المراتب في افادة ظن الاعتبار وذلك
في كل ملة كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وذلك بالجهاد الا
للنفس والاصغر للكفار في حفظ الدين والقصاص في حفظ النفس والحدود في
الثلاثة الاخر في الحد على شرب المسكر وعلى الزنا وعلى السرقه والحرابه وقد
عد بعضهم من الضروريه حفظ العرض بحد القذف وقسم منه مكمل له اى للضرورى
كمنع قليل المسكر لدعائه الى الكثير بما يورث من الطرب المطلوب زيادته الى ان
ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه وكما في رياضة النفس وقهرها وتهذيب
اخلاقها في سائر العبادات وقسم منه حاجي في نفسه كالبيع والاجارة فان الحاجه

والا

وان كانت صورها كل واحد منها لا يؤدي فواته الى فوات شيء من الخمسه
الضروريه والحاجي ليس في مرتبة الواجب بل يشتد ويضعف بحسب اشتداد الحاجه
وعدمه وبعضها قد يكون ضروريا كالاجارة في تربية
الطفل الذى لا ام له وكشرا المطعوم والملبوس لعود ذلك الى حفظ النفس واطلاق
الحاجي عليه باعتبار الاغلب وقسم منه مكمل له اي للحاجي كوجوب رعاية الكفاءه
ومهر المثل لولي الصغيره فانه اشد افضاء الى دوام النكاح وهو مكمل لمقصوده و
قسم منه تحسيني وهو ما لا حاجة اليه ولكن فيه تحسين وسلوك المنهج الاحسن
كايجاب الشهاده في النكاح لما فيه من تمييز النكاح عن السفاح بالاظهار والاعلان و
كحرمة تناول القاذورات فانه قادح في علو منصب الادمي المكرم وكسلب اهليه
الشهاده من العبد وان كان دينا عادلا على راي حطا لرتبته اعتبارا للمناسبه
في المناصب وتتبعه منه اقسام اقتضي وهو مناسب فلو لم لا عند التامل كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها نهي يناسب الاذلال وللبيع الاعزاز وتعني النجاسه و
المنع من صحه الحلول لا يناسب بطلان البيع قال بعض المحققين وما اجمعنا اى
يكي وكل من الحاجيه والحسنه والاقناعيه الى تكميل الضروريات الخمس
او حقيقه منتسبه اليها لا يخفى فان الحاجي في المعاملات من مكملات حفظ
النفس لان حاجتها الى البقا وحفظ بقا النسل وكذا مكمل التكميل وشهاده
النكاح من مكملات حفظ النسب لان الخفى مظنة الجهل وفي تعديه الولايه الى
غيرها الها مفسدة التخاصم وفي درء المفاسد وتناول القاذورات تورث على ما يقال
خبث النفس المفضيه الى العصيان ففي المنع عن التلبس بها وكذا البيع الذى هو مظنة
للرغبة وطريق للاعتياد تكميل لعدم الانتفاع به الذى هو مقصود البطلان او
نفيه لا لانه النفس لامان الكثيره الشوق الى تحصيلها التقسيم الثاني وهو
الحاصل باعتبار افضا الحكم الى المقصود من شرعه وقد بين التقسيم بقوله قد
يكون حصول المقصود من شرع الحكم يقينا كالبيع للحل وقد يكون حصوله
ظنا كالقصاص للانزجار اذ الممتنع اكثر وهذان لا ينكرهما احد ولذلك قال
القاضي وقد يكون حصوله مثلا سواء يكون مشكوكا فيه ومثل بحد الخمر للانزجار لتقارب
عدد الممتنع والمقدم والذى عرفناه في فطرنا كون الممتنع اكثر فيكون مما قبله والظاهر
انه لا يوجد لهذا القسم مثال على التحقيق وقد يكون حصوله مرجوحا والعدم راجحا

الكرخي

كنكاح الآيسة لغرض التناسل فان عدم التناسل منهن وعدمه منه ان فيذا كرا والمختار
الجواز لا عبار المظنة مع افتقار الحكمة كما جاء التقابض في البيع والملك لترو
في الشهر فان التبع مظنة الحاجة الى التقاوض وقد اعتبر مع اسقاطها او ظن
انتفاؤها بالاجماع على انه لا سطل مع ظن عدمها والتم مظنة المشقة وقد اعتبر مع
ظن عدمها كما في الملك المترفه يتاديه في المحفة كل يوم نصف فرسخ وقد يكون القصد
مقطوعا انتفاؤه كالنكاح حصل مظنة لسقوط النطفة في الرحم المرتب عليه ثبوت النسب
وكالاستبراء جعل مظنة لبراءة الرحم من النطفة المرتب عليها منع الوطء فلو نقطع
بانتفاء سقوط النطفة كان تزوج مشرقي بمغربية متطوع بعدم تلاقيهما وكما لو اشترى
جارية ثم باعها من بايعها في المجلس فهل يلحق بالزوج المشرقي والمغربية
ويمنع المشتري من بيعها في المجلس مع القطع بخلو الرحم من نطفة منها فعتبر المظنة
مع القطع بانتفاء الحكمة فقد اختلف في ذلك والذي عليه الجمهور وهو المختار ان
الوصف الذي هو المظنة لا يعتبر لمعارضة المشقة وهي الحكمة المظنة ولا يعتبر المظنة
اذا عارضتها الحكمة وقيل باعتبار نظرا الى ظاهر العلة من غير نظر الى ما تضمنته من
الحكمة وهذا مذهب الحنفية فان قيل الحكم اثم والشافعية اوجبوا الاستبراء في
مع الجارية في مجلس البيع او في الشراء من المرأة فقد ادرتم الحكم على المظنة مع
القطع بانتفاء الحكمة قلنا قول اصحابنا والشافعية فيما يوجب الاستبراء على
المغيبة والاستبراء فيه نوع تعبد ولذلك وجب تربص من مات زوجها ولو تطلع
بخلو رحمها القسم الثالث وهو الحاصل باعتبار اعتبار الشارع الوصف المناسب
للحكم والمناسب بهذا الاعتبار اربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما
معتبر شرعا او لا ان اعتبر فان اعتبرت عينه اي المناسب في عين الحكم بنص
او اجماع فمؤثر لظهور تاثيره في الحكم بالنص او الاجماع وهذا داخل في سلك النص
الا انه اتي به هنا استيفاء لاقسام المناسب او اعتبرت عينه في عين الحكم لا
بنص او اجماع بل بترتيب الحكم على وفقه اي المناسب وهو ثبوت الحكم معه في
محل الوصف ملائم لملائمته لجنس تصرف الشارع ولكنه لا يسمى ملائما الا
ان اعتبر بنص او اجماع العين في الجنس فالملائم حينئذ ثلاثة اقسام والا
يعتبر كذلك فغريب وان لم يعتبر العين في العين لا بالنص او الاجماع ولا بترتيب
الحكم على وفقه فمرسل وهو ثلاثة اقسام ملائم وغريب وملغى لانه ان اعتبر عينه

في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنسه فهو الاول والا فان ثبت
الغاؤه فالثالث والا فالثاني ومثال الاول تعليل ولاية المال
بالصغر الثابت بالاجماع وهو كثير ومثال القسم الاول من المعتبر الملائم اعتبار
عين الصغر في جنس الولاية الشاملة للمال والنكاح بالاجماع لان الاجماع على اعتباره
في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح
فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه في الجملة وان وقع
الخلاف في انه للصغر او للبكارة او لهما جميعا ومثال الثاني منه اعتبار جنس
الحرج الشامل لما يحصل بالسفر والمطر في عين رخصة الجمع بالنص والاجماع
واما اعتبار عين الحرج فليس الا لمجرد ترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على
عليه نفس حرج المطر ومثال الثالث منه اعتبار جنس الجناية العمد العدوان
الشامل للجناية في النفس وفي الاطراف في جنس القصاص الشامل للقصاص فيهما بالنص
والاجماع واما اعتبار عين القتل العمد العدوان في عين القصاص في النفس حيث
كان القتل بالمثقل فلم يثبت الا بترتب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على ان العلة
ذلك وجده او مع قيد كونه بالمحدد فهذا مثله ملائم المعتبر ويمكن ان تجعل
منها امثلة للملائم المرسل بان نفرض انها لم تثبت الولاية في النكاح مع الصغر ولا
رخصة الجمع مع نفس حرج المطر ولا القصاص في النفس مع القتل العمد العدوان اصلا
وانما اعتبر الشارع عين الصغر في مطلق الولاية ومطلق الحرج في عين الرخصة ومطلق
الجناية في مطلق القصاص ومثال الغريب من المعتبر التعليل بالاسكار في حمل
على الخمر على نبيذ بتقدير عدم النص على التعليل به لمناسبته للتحريم وقد ثبت اعتباره في
التحريم بمجرد ترتب الحكم على وفقه في الخمر فلا يكون مرسلا ولكنه غريب من حيث عدم
النص او الاجماع على اعتبار عينه او جنسه في عين التحريم او جنسه فلولم يبدل النص
نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل مسكر حرام بالايماء على اعتبار العين في العين
كان غريبا ومثال الغريب المرسل التعليل بالفعل المحرم في جعل البائن في المرض
على القاتل في المعارضة بنقيض المقصود فيحكم بارث زوجة البائن كما منع القاتل من
الارث فهذا له وجه مناسبة وزجر عن الفعل المحرم ولكن الشارع لم يعتبر ان عينه او
القاتل لاستعجاله الميراث معارض بنقيض مقصوده ولم يعهد الشرع التفت الى ذلك في
موضع اخر ولم يكن ملائما الجنس تصرفاته ومثال الملغى تعيين الابتداء بالصوم

في الكفارة في حق من يسهل عليه الاعتاق دون الصيام فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكنه علم عدم اعتبار الشارع له فلا يجوز روي ان يحيى بن يحيى بن كثير الليثي صاحب مالك امام اهل الاندلس افتى الامير عبد الرحمن بن الحكم الاموي حين جامع في نهار رمضان بصيام شهرين متتابعين تعيينا فانكر عليه ذلك وقيل له لم لم تفته بمذهب مالك وهو التخيير بين العتق والاطعام والصيام فقال لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه ان يطأ كل يوم ويعتق رقبة ولكن حملته على اصعب الامور لئلا يعود وثمانيها يعني الغريب من المرسل الملغى مردود بلا اتفاق كما حكاه ابن الحاجب وغيره وما يحكى عن مالك من قبول المرسل على الاطلاق حتى انه جوز قتل الثلث لاصلاح الاكثر وقال تركت الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير معنى انه لا يقول بهذا الغريب وكلام الخوارزمي حيث قال ان المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا الابطال وهذا في محل النظر مشعر بانه لا اجماع على رده ولذا قال القرشي انه مردود اتفاقا بين من لا يكتفي بمجرد المناسبة وفي الاول وهو الملائم من المرسل اقوال منها القبول ونسبه في المحصول الى الشافعي وجمهور ورجحه القرشي في عقده ونسبه الى الجويني والغزالي ومالك وروايته عن الشافعي وذلك للمعقول والمنقول فهو ما اشار اليه بقوله لان اعتبار المصالح يوجب ظن اعتباره يعني ان الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الاحكام واعتبارها يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة التي هي الملائم لكونها فردا من افرادها ولم يعارض نصا كما وقع من افتى الملك بالصوم ولا خارجه عن تصرفات الشرع لان اعتباره لعين العلة في جنس الحكم او جنسها في عينه او جنسه مأخوذ في حقيقتها فلا يرد ما قيل من انه لو وجب اعتبارها لمشاركتها للمصالح المعتبرة في كونها مصالح لوجب لمشاركتها للمصالح الملغاة في ذلك فتكون معتبرة ملغاة وهو محال لانا لم نلحقها لمجرد مشاركتها لها بل مع ما ذكرناه من الخصوصيات واما المنقول فهو ما اشار اليه بقوله وللاجماع على اعتبارها بوقوع الصحابة بعرفتها فان محصل معناه ان اما الاولى فتشير بها الى قوله فاعتبروا يا اولي الابصار فانه امر بالمجاوزة كما عرفت واما الثانية فتشير بها الى اجماع الصحابة فان من تتبع احوالهم علم بالضرورة انهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المناسبة لتصرفات الشارع ولا يبحثون عن امر اخر وظاهر في الدليلين العموم لجميل الانواع ومنها ظاهر الرد واليه ذهب جمهور الشافعية وطائفة من الحنفية وابن الحاجب لعدم

الدليل عليه والدليل على العلم لما ثبت لا ثبت من ادلة لا دليل عليه عموما وخصوصا واما ما احتجوا به من ان ما لا يكون معتبرا في الشرع بعينه ولا بجنسه القريب لا يكون دليلا شرعيا فان ارادوا بالقريب الجنس الذي لا جنس تحته لنعيين هذا الاصطلاح فيسلم فان الشرط ان يشمله معنى معتبر في الشرع بخصوصه سواء كان تحته جنس او لا وان ارادوا به الجنس العالي فالوصف المصلحي الشامل المعتبر والملغى فمسلم ولا نزاع فيه ومنها ما اشار اليه بقوله الا في الضرورية القطعية الكلية يعني ان من الناس كالغزالي من شرط ان يكون معنى ضروريا واما اذا كان ضروريا لا حاجيا قطعيا لا ظنيا كليا يعني عاما لا جزئيا يعني متعلقا ببعض فالمختار قبوله وذلك كما اذا تترس الكفار ببعض المسلمين وقطعنا انا لو كففنا عن الترس لاستولوا على المسلمين فقتلوهم وقتلوا الترس ايضا ولو رمينا الترس لخلص اكثر المسلمين وان هلك الترس وخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم فانه لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة وبالثاني ما اذا لم نقطع باستيصالنا لو كففنا عن رمي الترس وبالثالث اشتباه طرح واحد من السفينة المشرفة على الهلاك لسلامة الاخرين لان المصلحة ليست كلية اذ تحصل بغرق السفينة هلاك عدد محصور فلا ذا استيصالا لكافة المسلمين قال الغزالي لانا نعلم بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلية على الجزئية وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ مسلم واحد ومنها اي من طرق العلة مسلك يسمى الشبه لمشابهته للمناسب من وجه والطردي من اخر لانه وصف اعتبره الشارع في بعض الاحكام ولم نعلم مناسبته بالنظر الى ذاته وهو واسطة بين المناسب والطردي لان الوصف ان علمت مناسبته لذاته فمناسب والا فان التفت اليه الشارع فشبه والا فطردي ويعرف الشبه بالمناسب بالتبع لان المعتبر تابع بالذات ويعرف ايضا بانه موهم المناسبة وليس بمناسب وهما متقاربان ويتميز عن الطردي بان الطردي وجوده كالعدم كما يقال الخل لا تبنى عليه القنطرة او لا يجيش فيه السمك فلا يزيل الخبث كالمرق فان ذلك مما الغاه الشارع قطعا بخلاف الذكورة والانوثة فانه قد اعتبر في بعض الاحكام وعن المناسب الذاتي بان مناسبة المناسب تعرف بالعقل وان لم يرد شرع كالاسكار للتحريم فان كونه مزيلا للعقل الضروري للانسان

وكونه مناسبا المنع منه مما لا يحتاج في العلم به الى ورود شرع مثال الشبه ان
يقال ازالة الخبث طهارة تراد للقربة فيتعين الماء كطهارة الحدث فان المناسبة
بين كونها طهارة تراد للقربة وبين تعيين الماء غير ظاهرة فلكن اذا تعين وصف من
من اوصاف المنصوص لالتفات الشارع اليه دون غيره يتوهم انه مناسب وقد اجتمع
في ازالة الخبث كونها فعلا له وطهارة تراد للقربة والشارع اعتبر الثاني في تعيين
الماء كما في الصلاة والطواف ومس المصحف اعتبارا في الجملة اي اذا كانت الطهارة
للحدث ولم يعتبر الاول في شيء من الصور فكان الحكم بالغاء غير المعتبر انسب من الحكم
بالغاء المعتبر اذ لا يعارض الثابت ما تقدم اجماعا نعم ان العلة الشبهية وقوعها ما سلم
الشبه وحجيته عند الجمهور كالمناسب فيما ثبت به من الدليل العام والخاص اما
العام فظاهر واما الخاص فلان اعتبار الشارع له في الجملة يوجب ظن اعتباره في
الامر بالاعتبار واتفاق الصحابة على التعليل بالشبهية كتعليلهم مسئلة قول الرجل لزوجته
انت علي حرام والحاق كل منهم لها بأمثل لضرب من الشبه وقيل مردود كالطرد
وهو اختيار الباقلاني وبعض الاصوليين وعامة الفنارى من متأخري الحنفية
الفاسد قالوا لانه اما ان يكون مناسبا او غير مناسب الاول مجمع على قبوله فلا يكون
شبها لانه مختلف فيه قطعا والثاني طردي ملغا بالاتفاق قلنا ان عنيتم بالمناسب
المطلق اخترنا انه مناسب ومنعنا الاجماع عليه لان الاجماع انما انعقد في المناسب الذاتي
والشبه مناسب بالغير وان عنيتم به المناسب لذاته اخترنا انه غير مناسب ولكنه قد اعتبره
الشارع في بعض الاحكام فلا يكون طرديا وقيل عرف الشبه بما لا يعلم مناطه
فمنهم من عرفه ما تردد فيه الفرع بين الاصلين كالنفسية والمالية في العبد المقتول
المتردد بها بين الحر والفرس وهو بالحاشية وحاصله يرجع الى احد تناسبتين
ومنهم من قال هو ما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر الى اجراء التصور الى الحقيقة كما
في طلب المثل فان جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل ومنهم من قال هو ما اجتمع فيه
مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم الاشبه كالحكم في
اللعان بانه يمين لا شهادة وان وجدنا فيه وقال القاضي ابو بكر الباقلاني هو الجمع
بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم لكنه يستلزم المناسب وهو قياس الدلالة وقال
الجويني لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود ومنها اي من طرق العلة
الدوران وسمي المجرد والعكس وهو كون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم

بعدمه وهو عند الجمهور يفيد الظن بمجرده فيؤخذ به في الشرعيات وقيل انه بمجرده
يفيد القطع فيؤخذ به في العقليات وهو مذهب بعض المعتزلة وقيل انه بمجرده
لا يفيد ايهما اي لا قطعا ولا ظنا وهو قول بعض المعتزلة وابن الحاجب وبعض الاصوليين
لنا في افادته الظن انه لو لم يفد ظن العلية لم تفد التجربيات علما ولا ظنا والثاني
باطل بالضرورة والاتفاق بيان ذلك ان التجربة انما تحصل بالدوران فاذا وجد ولا
مانع للعلية من معية كما في المتضايفين او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط لما
تقتضيه العادة يحصل العلم او الظن بالعلية الا ترى انا لو دعينا باسم فغضب ثم ترك
فلم يغضب وتكرر ذلك منه علم ان ذلك سبب الغضب حتى انه يفهمه من ليس اهلا للنظر
من الاطفال فيتبعونه داعين له بذلك الاسم للغضب ومنعه قدح في التجربيات وانكار
للضروريات للعلم بان الاطفال يقطعون به من غير استدلال بامر اخر قيل في
الاحتجاج للقائلين بانه لا يفيد شيئا الوصف انما يثبت بالدوران عند خلوه عن تأثير
السالك وحينئذ يحتمل تحريما لا تثبت العلية كالرائحة المخصوصة في المسكر فانها توجد
بوجود الاسكار وتعدم بعدمه مع احتمال تحيزه كونه من العلة والتجويز يمنع الظن قلنا
ممنوع حصول التجويز ان اريد به تساوي الطرفين او منافاته للظن ان اريد به عدم
الامتناع والوصف الثابت بالدوران يشترط فيه التفات الشارع اليه في بعض المواد
والا كان لاحقا بالطردي الا ترى الى قول المعتمد انهم اعتبروا في الدوران ان
صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وتصريح جمع الجوامع برجوعه الى ضرب من الشبه
واعلم ان القياس الثابتة علته بما عدا النص والاجماع يسمى بما ثبت به وصفه فيقال
قياس السبر وقياس الاخالة وقياس الشبه وقياس الاطراد والدوران ولما فرغ
من الكلام في القياس واركانه شرع في بيان ما يرد عليه من طرق المجادلات الجدلية
ولما كان الغرض منها اظهار الصواب كانت محمودة ودليلها قوله تعالى ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة فقوله بالحكمة اشارة الى الحجج القطعية والموعظة الحسنة
اشارة الى استعمال الدلائل الاقناعية وان كان الخصم شاغبا جودل بالطريقة
التي هي احسن الطرق وقد سلكها النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والصحابة والتابعون وفيها
سعي في احياء الملة وتعاون على البر والتقوى وجهاد افضل ما للغزاة بحل المشكلات التي
اوردها الملحدين والمبتدعة وهي كما ترد على القياس ترد على غيره من سائر الادلة الا انها
عليه لما كان قليلا بالنسبة الى الوارد على القياس خص تحقيقه بها مع ذكر ما يرد على

قال انما قال **فصل** الاعتراضات كلها ثلاثة اموز الاول

المناقضة هي منع مقدمة الدليل ويعني المنع في عرفهم طلب الدليل على مقدمة معينة

سواء طلب على كل واحد واحد منها او على بعض معين لا على المجموع من حيث هو

مجموع لعدم امكان اقامة الدليل عليه فيكون منعه مكابرة الا ان يقارن بشاهد مرك

على المنع فيصير النقض الاجمالي وهو غير المناقضة وهذا المنع قد يكون مجردا

عن السند وقد يقارنه السند ما يذكر لتقوية المنع بزعم المانع وان لم يكن مفيدا

في الواقع بحران يقال لا نسلم وانما يكون كذا لو كان كذا او لم لا يجوز ان يكون كذا

او كيف يكون ذلك وقد كان كذا فيلزم المستدل اثبات المقدمة الممنوعة واما مقارنة

المنع بالاسناد لا دليل على انتفاء المدعي فغصب وهو ممنوع عند الجمهور ولا يتعرض للسند

الا اذا كان مساويا فانه يبطل بالدليل لان انتفاء احد المتساويين لا يكون بدون انتفاء

الاخر والثاني النقض الاجمالي وهو منعه اي منع الدليل بجملته بشاهد يدل على الخلل

لان حاصله دعوى انه غير صحيح فلا بد له من دليل كالتخلف واستلزام المحال والثالث

المعارضة وهي اقامة الدليل من السائل على خلاف مدعى المستدل وعلى ما ينافيه سواء

كان نقيضا له او مساويا للنقيض او اخص منه فان كان ذلك الدليل عين دليل المعلل

الاول مادة وصورة سمي قلبا والا فان وافقه صورة سمي معارضة بالمثل والا فمعارضة

بالغير وله اي للمستدل اثبات الممنوع من مقدمات دليله في الاول وهو المناقضة

له ايضا منع وجوده اي وجود دليله في مادة الفساد التي ابداها السائل ومنع

لزوم الفساد ايضا بان يقول لا اسلم التخلف او لا اسلم لزوم المحال في تلك الصورة التي

ابديتها وبيان الوجه المقتضي للتخلف او لزوم المحال وهذا كله في الثاني وهو

النقض الاجمالي وله ايضا ما للسائل من النقض التفصيلي والاجمالي في المعارضة في

الثالث وهو المعارضة فيتحول المنصبان والمشهور ان المعارضة لا تعارض وذهب

البعض من المحققين الى الجواز لان الدليل الثاني للمعلل يجوز ان يكون اظهر مادة

وصورة من الاول او مسلما عند المعارض او يكون احد دليل المعارض مستفادا

منه بلا خفاء فيعرض المعارض عن مناقضته فلا يكون الشك الكلي موجها وعند الله

الاشتباه ودفعا يمكن في كل استدلال الكلمات اصلا هذه الثلاثة والعشرون لاف

اليها الا الاستفسار اي طلب التفسير فلا يؤول الى شيء منها لانه طلب بيان معنى اللفظ

المعنى في دليل المعلل وذلك امر خارج عما ذكر واعلم انه لما كان تمام الاستدلال

بالقياس وغيره بفهم ما يقوله ولو في اصل الدعوى وبالقياس خاصة يثبت مقدمات

مذكورة او مقدرة وهي بيان ان المدعى محل القياس وان حكم الاصل كذا وان علته كذا

وانها ثابتة في الفرع وانها تستلزم ثبوت حكم الفرع وانه الحكم المطلوب ورد الكلام

سبعة انواع من الاعتراضات تشتمل على ثلاثة وعشرين صنفا بعضها عام لورود على كل

مقدمة كالاستفسار والتقسيم وبعضها على كل قياس كمنع وجود العلة او علتها و

المعارضة في الفرع وبعضها خاص ببعض كما يجيء ان شاء الله تعالى **النوع الاول**

ما يتعلق بالابهام وهو صنف واحد ليس الا وهو سؤال الاستفسارة وقد عرفته ولا بد ان يكون

مع بيان وجه الخفاء والا لم يسمع لان الاصل فلا يسمع من المعترض الا بما فيه اجمال او

غرابة والا كان تعنتا وربما افضى الى التسلسل فعلى السائل بيان الاجمال لانه يكفي

المستدل كون الاصل عدمه ويكفي السائل بيان صحة اطلاقه على معنيين فصاعدا لا

بيان التساوي والا لم يحصل بيان مقصود المناظرة لتعسره ولانه يخبر عن نفسه فصدقه

لعدالته السالمة عن المعارض ولكنه لو التزمه تبرعا بان قال التفاوت يستدعي ترجيحا

والاصل عدمه كان اولى لاثباته ما ادعاه من الاجمال مثاله قولهم الكرع مختار

فيقتص منه كالمكره فيقال المختار يقال للفاعل القادر وللفاعل الراغب فما المراد

الاستفسار فلو قال بالاول نسلم وعن تقييده الثاني ممنوع كان من سؤال التقسيم

ومثال الغرابة قولهم في الكلب المعلم الذي يأكل صيده ايل لم يرض فلا يحل

كالسيد فيقال عن كل منهما والجواب عن سؤال الاستفسار بالظهور اي بيان

انه ظاهر في مقصوده بنقل عن ائمة اللغة او عرف عام او خاص او قرينة كما لو استدل

بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فقيل النكاح يقال للوطء لغة وللعقد شرعا فيقول

المستدل هو ظاهر في الوطء لان الحقيقة الشرعية او الاعتبار اللغوي او لانه

يعني الوطء لا يسند الى المرأة ثم اذا عجز عن ذلك كما في مسئلة الكلب اجاب بالتفسير بما

يصلح له لغة او عرفا لا بما لا يصلح لغة بل يصير لعبا لا انه يدفع الاجمال اجمالا اي بالطريق

الاجمالي كان يقول الاجمال خلاف الاصل او ليس ظاهرا في غير ما قصدت اتفاقا فلو لم

يظهر فيه لزم الاجمال وهذا على الاصح من القولين لعدم افادة كون الاصل عدم الاجمال

بعد الدلالة عليه ولانه لا يدفع بالطريق الاجمالي دعوى عدم فهمه ولانه لا معنى للسؤال

حينئذ فافهم **النوع الثاني** من الاعتراضات وهو باعتبار ان المدعى محل القياس

وقابل له فان سمع محله تلك المسئلة لمطلق القياس وصرفا الاعتبار وان منع

~~لكن~~ القياس فهو فساد الاعتبار وان منع محلها لذلك القياس فهو فساد
الوضع فكان مبنى اولها فساد الاعتبار وهو مخالفة القياس للنص فلا يصح الاحتجاج
به في المبنى والجواب عن هذا الاعتراض من وجوه اما بالطعن في سنده بما يوهن
ادلى رواية فتح لان راويه ضعيف لخلل عدالته او ضبطه او تكذيب شيخه او غير ذلك
او منع ظهوره في المطلب مما كمنع عموم او مفهوم او دعوى اجمال او تاويل بان يسلم ظهوره
ويدعى ان المراد غير ظاهره بدليل يرجحه او قول بموجبه بان نقول ان ظاهره لا
ينافي حكم القياس او معارضته بنص اخر ليسلم القياس ولا يشبه تعاد
المسائل بنص ثالث لان نصا واحدا لا يعارض نصين كما ان شهادة رجلين تعارض شهادة
الاربعة ولا تعارض النص النص والقياس لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا ما
تعارضت نصوصهم رجعوا الى القياس واذا اعتبر ذلك في النظر والاجتهاد لزم اعتباره
في البحث والمناظرة لاشتراكهما في القصد الى اظهار الصواب وتبيين الحلال بان يقول المعارض
نصك قياس ولم نص لانه تعادل والذي في المناظرة اتبع سنة ولم يوجبوا عليه بان مثاله
نصه لنص السائل لتعذره او ترجيح للقياس على النص اما بخصوصه وعموم النص او بثبوت
حكم اصله بنص اقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع عند من ذهب اليهما وهذه
الاجوبة لا يجب كلها بل يوفي منها ما امكن فان تعذرت كلها فالبد من الرجوع على المعلل
مثاله قولهم في ذبح تارك التسمية ذبح من اهله في محله فيوجب الحل
كذبح ناسيها فيعترض بمخالفته قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فيتاول
العلل بذبح عبدة الاوثان لحديث اسم الله على قلب كل مسلم او يرجح قياسه بكونه
قياسا على الناسي المخرج عن هذا النص بالاجماع للعلة المذكورة الموجودة في الفرع
قطعا وقد سبق ان مثل هذا القياس راجح على النص وفرق السائل بان العامد
مقصر والناسي معذور يخرجه من فساد الاعتبار الى المعارضة بما سيجيء ان شاء الله
من ان الفرق ابداء خصوصية اما في الاصل هو شرط فيكون معارضة فيه او في الفرع
هو مانع فيكون معارضة فيه فيوقعه في فساد من الانتقال والاعتراض بصحة اعتبار
لان المعارضة بعد ذلك فاسد وحديث اسم الله على قلب كل مسلم رواه ابن عدي
والدارقطني من طريق مروان بن سالم الجزري وقد رمي بالوضع ثانيهما فساد
الوضع وهو اعتبار الجامع سبق او اجماع في نقيض الحكم الذي اثبت به فيكون القياس
الخصوص فاسد الوضع اذ الوصف الواحد لا يؤثر في النقيضين هذا هو المشهور في ا

تقرير هذا البحث الذي تقتضيه عبارات العلماء في مناظراتهم ان فساد الوضع
اشتمال القياس على خلاف ما عهد في الشرع نصا او اجماعا سواء كان بنص لاعتبار
او بترتب الحكم على وفقه بمعان يقول في التيمم مسح فيسن فيه التكرار كالاستنجاء
فيقول المعترض ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كمسح الخف والجواب عن هذا
الاعتراض اما بابطال مانع في اصل السائل لكون التكرار في مسح الخف به عرضا له
للتلف او عيبه كانتفاء الشرط وهذا الجنس بين نقض ولا قلب ولا قدح في
المناسبة وان كان شبيها لكل واحد منها من وجه فهو يفارقها من اخر بيان ذلك
انه يشبه النقض من جهة كونه يبين فيه ثبوت نقيض الحكم مع الوصف ويفارقه لانه
اي الجامع بنفسه المقتضي والنقض لا يتعرض فيه لذلك بل يتبع فيه ثبوت نقيض
الحكم مع الوصف فتخالفا عموما وخصوصا ويشبه القلب من جهة اثبات النقيض
بعلة المستدل ويفارقه من جهة اثبات النقيض باصل اخر وفي القلب باصل
المستدل ويشبه القدح في المناسبة من حيث نفي مناسبة الوصف للحكم لمناسبته لنقيضه
ويفارقها من جهة انه لا يقصد هنا الا بناء النقيض على الوصف في اصل اخر بل بيان
لعدمها المناسبة فلو بين مناسبته لنقيض الحكم بلا اصل كان قادحا فيها هذا اذا كان
مناسبته للنقيض والحكم من وجه واحد واما اذا كانت من جهتين لم تعتبر وجها
لجواز مناسبة وصف لحكمين ككون المحل شهيا يناسب اباحة النكاح لاراحة الخاطر
وحرمته لا راحة الطمع والاخ لا يولى مع الاخ لاب يناسب تحصيل الادلاء
بعصبته بالتقوى وتركيبهما مع تفضيله للشركة والزيادة وتسويتهما لشركة الاب
ولا عبرة بالام في العصوبة

النوع الثالث

من الاعتراضات وهو الوارد
عن حكم الاصل ولا مجال للمعارضة فيه فتعين المنع اما ابتداء او بعد تقسيم فالحصر
بحسب الوجود في صنفين اولهما منع الاصل بمعان يقال جلد الخنزير لا يقبل
الدباغ للنجاسة الغليظة كالكلب فيقال لا نسلم او لم قلت ان جلد الكلب لا يقبل
الدباغ لانه حاصل منع حكم الاصل والسند فكل منع كما ملت وهو مسموع ولا
يلزم مجرد في الاصح اما كونه مسموعا فلان عرض المستدل لا يتم مع منعه وقال
الشيخ ابو اسحق الشيرازي انه لا يسمع هذا المنع من المعترض وفيه نزول قوله باحدهما
احدهما ان يكون المستدل ممن يرى وجوب الاجماع على حكم الاصل ولا يسمع المنع في محل
الاجماع ثانيهما ان يكون مما لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم الفرع وعرضه

الجدال وأما كون المستدل لا يستطيع بمجرده فلأن اثبات حكم الاصل بما يتوقف
عليه اثبات المطلوب والانتقال انما يقع اذا كان الى غير ما به تمامه فمنع حكم
الاصل كمنع العلة ومنع وجودها في الاصل او في الفرع فانه يقع منه بيان ذلك
ولا يعد المنع قطعا له بالاتفاق واذا لم يستطع فعليه الدليل على اثبات حكم الاصل
وذهب البعض الى ان هذا المنع يقطع المستدل فلا يتمكن من اثباته لانه اشتغال
بحكم شرعي غير الكلام فيه كالكلام في الاول فقد ظهر اشتغال باقصى مرامه
والصحيح انه لا ينقطع الا بالعجز عن اقامة الدليل وكونه اشتغل الى حكم شرعي
كالاول بمجرده وصف طردي غير موثر في عدم التمكين لان الواجب على ملتزم اقامة
اثبات ما يتوقف عليه غرضه كثرت مقدماته او قلت على ان مقدماته ربما تكون
اقل بان يثبت الاجماع او النص الجلي الواضح واختار الغزالي اتباع عرف المكان
الذي هو فيه ومصطلح اهله واختار الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الانقطاع
عند ظهور المنع وعدمه عند خفائه لظهوره عدمه و اذا اقام المعلل الدليل فانه
لا يستطيع السائل … والاصح انه لا يلزم من … دليل صحته فيطالب
بصحة كل مقدمة من مقدماته وهو حق المنع وقيل ينقطع لان اشتغاله بالقادح
المعلل دليلا على المقدمة الممنوعة اشتغال بالخارج عن المقصود وربما يفوت
قلنا لا نسلم اذا المقصود لا يحصل الا به طال الزمان او قصر وثانيهما
النقض وهو عام الورود في جميع المثبتات وانما خصه في هذا النوع لتقدمه
على تمام الانواع التي يقع وروده فيها وهو منع احد مقدمات … المستدل في
ظاهر النظر تماما مع السكوت عن الاخر اذ لا … واما مع تسليمه او بيان انه لا … و
قد اختلف في قبوله فقال قوم لا يقبل اذ لعل الممنوع غير مراده والصحيح قبوله
اذ به يتبين مراده وله يدخل في التضييق عليه ولكن بشرطه اي بشرط القبول انه
يكون منعا لما يلزم المستدل ابطاله مثاله في الصحيح الحاضر الفاقد للماء اي تمام
النقل تعذر الماء بسبب صحة التيمم فيتيمم فقال المعترض … سبب او تحدث في
او المرض الاول ممنوع ويأتي ما تقدم في المنع الابتدائي من الابحاث وجوابه مثله
وثالثها ما لم يحصل فيه شرط القبول انه يقال في الملتجئ الى الحرم القتل العمد
العدوان سبب للقصاص فيقال ذلك مانع الالتجاء الى الحرم او بدونه والاول
ممنوع والثاني لم نقبل لانه طالب المعلل ببيان عدم كونه تاما وذلك لا يلزمه لان
دليله

دليله افادة الظن ويكفيه ان الاصل عدم المانع فكان بيان الكافية على السائل

النوع الرابع

من الاعتراضات وما الوارد على العلية التي له وعليته
كذا وهو عشرة اصناف لان المنع فيكون الوصف علة لحكم الاصل اما في وجوده او
في عليته وهذا انما نفي العلية صريحا المنع المجرد او بيان عدم التأثير واما نفي
لازمها واللازم المختص بالناصبة اربعة الافضاء الى المصلحة وعدم المعارضة
والظهور والانضباط فمنع كل واحد منها … وعدم المختص بها الاطراد فنفيه
بعد الفاصل كسر … نقض واما عدم المعارضة فمعنى اخر فمجموعها سوالف اولها
منع وجود العلة في الاصل بحجة انه يقال في القتل بالمثقل قتل عمد عدوان فيوجب
القصاص كالمحدد فيقال لا نسلم انه في الاصل قتل او عمد او عدوان وجوابه
اثبات وجوده بما هو طريقه من حس او عقل او شرع فيقول المستدل هو قتل حسا
او عمد عقلا بامارته وعدوان شرعا لتحريمه ثانيها منع عليتها بمعنى منع كون ما
ادعاه المستدل علة علة منعا مجردا وقد اختلف العلماء في قبوله فذهب بعض الى
انه لا يقبل لتمام حيلة القياس باركانه والمختار قبوله لان ربه منع علية وصف
طردي ولا اتفاق الاجماع … صحته لان ظن صحته ماخوذ في حقيقة القياس
وقد استدل الرادون بان الاكتفاء اي بالمنع المجرد عن الابطال دليل
صحة الممنوع لان طرق بطلانه ما لا يخفى على المجتهد والمناظر فلو وجد
لاظهر عادة قلنا لا نسلم ان عدم التعرض بذلك عجز من المعترض فلعله لعدم
التزامه شيئا من التصحيح والابطال بل مجرد الطلب واما قياسه على الحلبيات
من حيث ان العجز عن ابطالها حق عن دليل النقيضين ليس تصحيحا لها فمناسب
اذ ليس وجه بطلانها ولا طريق اثباتها ظاهرا مرادها فيا ليت اسهل طرق
لاثباته فناسب للمعترض ان يجعله كالمذكور ويشتغل بابداء عليته وصف اخر و
جواب هذا المنع الاثبات للعلية باحد المسالك التي تقدمت ويرد على
كل ما يليق به من الاسئلة فيرد على الاجماع كقولنا اجمعوا على انه لا يعود
ولد الثيب الموطوءة مجانا لان عمر … اوجب نصف عشر القيمة وفي البكر
عشرها وعلي رضي الله عنه منع الرد من غير نكير منع وجوده اصح الحالات او منع
دلالة السكوت على الوفاق او الطعن في سنده اما المطالبة بتصحيحه او بان
ملاقاته وهو ضعيف لخلل في عدالة او ضبطه او غير ذلك ومعارضته

اما باجماع مثله او متواتر قطعي الدلالة او احادي فقطعيتها لا بنفسها واحادي ظني
الدلالة لا ان يكون الاجماع ظنيا فيهما و يرد على ظاهر الكتاب كما استدل بعموم
البيع في قوله تعالى احل الله البيع على جواز بيع الغائب الاستفسار وكان يقال
ما معنى احل فانه بمعنى الجعل حلالا و بمعنى جعل الشيء حلالا لا غير جام و منع
ظهوره في الدلالة لخروج صور لا تحصى او منع عمومه كان يقال لا نسلم ان
اللام للعموم لجيئها للعموم و الخصوص و تاويله بالرفع عطفا على الاستفسار بانه
وان كان ظاهرا في شموله كل بيع لكنه مندرج تحت نهي عن بيع الغرر وهذا
اقوى لعدم التخصيص فيه او لقلته فصار به المحتمل المرجوح راجحا والا فلا اقل
من ان تعارض ظهوره فيبقى مجملا او معارضته باية اخرى او حديث متواتر والقول
بالموجب كان يقال حل البيع مسلم لكنه لا يقتضي صحته و يرد على ظاهر السنة
كما اذا استدل بقوله عليه السلام امسك اربعا و فارق سائرهن على ان النكاح لا
ينفسخ بما ذكر من الاسئلة الواردة على ظاهر الكتاب كالاستفسار عن معنى
الامساك و المفارقة اما لو قال ان اردت بلا تجديد فممنوع او معه فخبر يفيده
فلا يتم استدلال بل المراد تقسيم و منع الظهور اذ ليس في الخبر صيغة العموم او
لانه خطاب بامساك غيلان اربعا من نسوته وهو خاص فلا يكون ظاهرا اي عدم
انفساخ النكاح على العموم او لانه ورد على سبب خاص و يجوز ان يكون تزوجهن
من بيانات بامساك الاوائل و مفارقة الاواخر و التاويل بان المراد تجديد نكاح
الاربع لان الطاري كالسابق الى افساد النكاح كالرضاع وهذا التاويل ان لم يجعل
المحتمل المرجوح راجحا فلا اقل من ان يعارض الظهور فيبقى مجملا و المعارضة
بنص اخر و القول بالموجب كان يقال سلمنا الامساك لكن بشرط تجديد عقد و اني
له الا له على نفي هذا الاشتراط و الطعن في السند كما مر وهذا اعني تخريج العلة
بما ذكر من الاجماع و ظاهر الكتاب و السنة وان اثبت تخريج المناط و يرد عليه ما
سبق من عدم الاقتضى و عدم الظهور و عدم الانضباط و المعارضة و ما تقدم
من انه مرسل او غريب او شبه فالاخذ عدم التاثير و هو ابداء ان الوصف او
جزءه لا اثر له في اثبات الحكم و له عند الحنفية اقسام اربعة لانه اما ان يظهر
عدم تاثير الوصف مطلقا و قيد في الوصف يعني يسمى عدم التاثير في الوصف
وهو اقوى مما يعتبر في اثبات العلة نحو الصبح لا تقصر صلوته فلا يقدم اذانه كالمغرب مقال

عبارة السيد في الطوالع العلية

فيتغاير عدم القصر لا نسبة له الى عدم تقديم الاذان و لذلك استوى المغرب وغيره
بما سواها في ذلك او يظهر عدم تاثيره في ذلك الاصل لاستغنائه بوصف اخر
قيد به يعني يسمى عدم التاثير في الاصل نحو الغائب بيع غير مرئي فلا يصح بيعه
كالطير في الهواء فان كونه غير مرئي و ان ناسب نفي الصحة فلا تاثير له في مسئلة الطير
اذ العجز عن التسليم كاف في نفيها ضرورة استواء المرئي وغيره فيها او يظهر في
الوصف المعلل به عدم التاثير لتقييد من قيوده في الحكم وقيد هذا القسم بنفي الحكم
بان يسمى عدم التاثير في الحكم كقول بعض الحنفية في المرتد المتلف لمالنا مشرك اتلف مالا
في دار الحرب فلا ضمان عليه كسائر المشركين فان كونه في دار الحرب غير مؤثر عندهم لاستواء
الاتلاف فيها و في دار الاسلام في عدم وجوب الضمان او يظهر عدم تاثير الوصف المذكور
في الفرع بان لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا و قيد به يعني يسمى
هذا القسم عدم التاثير في الفرع نحو زوجت المرأة نفسها من غير كفو بغير اذن وليها
فلا يصح كما لو زوجها وليها من غير كفو فان كونه غير كفو لا اثر له في عدم صحة تزويج
المرأة نفسها وان ناسبه اذ النزاع في تزويجها نفسها من كفو و من غيره واقع والحكم
فيهما واحد و انما قيد كل واحد من اقسام عدم التاثير الاربعة بما قيد به تمييزا
لبعضها عن بعض و تسهيلا للتعبير عنها باختصار فقيل يرجع الاول و الثالث
الى منع العلية اذ مرجع الاول الى المطالبة بكون عدم القصر علة و الثالث الى
المطالبة بعلية كونه في دار الحرب و قيل الى ابداء علة هي الاتلاف الحربي مطلقا
فيكون راجعا الى المعارضة في الاصل و يرجع الاخران وهما الثاني و الرابع الى
المعارضة في الاصل فانه كونه غير مرئي عورض بابداء علة اخرى هي العجز عن التسليم
و تزويجها نفسها من غير كفو عورض بتزويجها نفسها مطلقا و الاطلاق غير المقيد
وقد فرق بينهما بان ... على عدم ... بطلب ... و حاصل الاول والثالث
ليس مجرد منع العلية بل الاولى ... عدم اثبات عليه الوصف مطلقا او في ذلك الاصل
و بالفرق من الدليل على علية ... و حاصل الثاني والرابع ليس مجرد
المعارضة في الاصل بابداء ما يحتمل ان يكون علة بل اثبات ان العلة هو ذلك الغير
فالفرق واضح بين و الجواب من هذا الاعتراض بانقسامه على التقدير رجوعها
الى ما ذكر ظاهر اذ جواب كل قسم جواب ما يرجع اليه و مكن اعلى الفرق اما في ما يرجع
الى العلية فلان الاستدلال على عدمها لا ينافي في منعها بل يؤكده و يقويه واما

كان الاتلاف في دار الحرب و دار الاسلام

فيما يرجع الى المعارضة في الاصل فتخرج من اجوبتها منع وجوده مما ابداه المعترض
لاقامة الدليل عليه **تنبيه** العلة الطردي في العلة ان كان المستدل
معترفا بكونه طرديا فالمختار رده لانه في دعوى العلية كاذب باعترافه وقيل
غير مردود لان الغرض الاستلزام للحكم وقد حصل بالجزء الاخر واما اذا كان
لم يعترف بطرديته فالمختار عدم رده لجواز قصد الغرض الصحيح كدفع النقض
الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب فان الصريح ليس فيه الا بيان نقض الى
اعني ثبوته في صورة مع عدم الحكم فيها والمكسور فيه بيان عدم تاثير بعض اجزائه
وبيان نقض البعض الاخر فكان الثاني اصعب على المعترض من الاول وقيل
مردود لانه لغو كما اذا اعترف بطرديته ذلك الغرض والفرق ان اعترافه بطرديته صير الثاني لغوا وعلم
فسقط الغير فلم يكن في ايراده ما اعترف به كما الغرض لا يعقلها المنع في الا
الى المتفرع بالحكم وهو يحتمل لمنع الافضاء ولبيان عدمه فهو سؤالان وكذا
المنع في المناسبة والظهور والانضباط مثاله تعليل تابيد حرمة مصاهرة
المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب ووجه المناسبة ان التحريم المؤبد يفضي الى دفع
الفجور من جهة دفعه الطبع المفضي الى الفكر والنظر المفضي الى الفجور فيعترض بان
تابيد التحريم لا يفضي الى دفع الفجور بل ربما افضى اليه لكونه عبارة عن سد باب النكاح
والمنع منه والانسان حريص على ما منع والجواب ببيانه اي الافضاء كان يقال
التابيد مانع عما ذكر عادة اذ بالدوام يصير كالطبع فلا يبقى المحل مشتهى كالامهات
خامسها المنع في المناسبة بلزوم مفسدة راجحة او مساوية اذ المناسبة
تنخرم بالمعارضة كما سبق والجواب بالترجيح للمصلحة اما تفصيلا بان هذه ضرورية
او قطعي او اكثري او معتبر نوعه في نوع الحكم وذلك حاجي او ظني او اقلي او معتبر
جنسه في نوع الحكم او جنسه او نحو ذلك **او اجمالا** بلزوم التعبد المحض لولا اعتبار
المصلحة وهي معتبرة وجوبا او تفضلا مثاله صح البيع في المجلس ما لم يتفرقا
لدفع ضرر الحاجة اليه فيعارض بمفسدة ضرر الاخر فيرجح بان الاخر يجلب نفعا
ودفع الضرر اهم للعاقل من جلب النفع ولذا يدفع كل ضرر ولا يجلب كل
نفع وكذا لو قيل التخلي للعبادة افضل من النكاح لما فيه من تزكية النفس فيقال [illegible]
كايجاد الولد وكف النظر وكسر الشهوة فيرجح الاول بان مصلحة العبادة لحفظ الدين
وهذا لحفظ النفس او النوع اي النسل والحق ان فيه المصلحتين حفظ النفس والدين لافضائه الى ترك
المنهي وهو ارجح من العبادة فادها وما بعدها عدم ظهوره وعدم

انضباطه اما عدم الظهور ومعناه كون الوصف غير ظاهر كالرضى في العقود
والقصد في الافعال التي يترتب عليها حكم شرعي كالقصاص واما عدم انضباطه ومعناه
كون الوصف غير منضبط فكالتعليل بالحكم والمصالح من الحرج والمشقة والزجر
اذ مراتبها بحسب الاشخاص والازمان غير مضبوطة فلا يمكن تعيين القدر منها
وجوابهما البيان والضبط يعني انه يجاب عن السؤال الاول ببيان ان الوصف
ظاهر في نفسه ان امكن او بضبطه بصفة ظاهرة كصيغ العقود في الرضى او فعل يدل
عليه عادة كاستعمال الجارح في المقتل في القصد وعن الثاني ببيان انه منضبط في
نفسه او بضبطه بوصف كالمشقة بالسفر ثم منها النقض وقد عرفته في شروط
العلة وهو وجود العلة مع عدم الحكم في بعض الصور ولا يجب على المستدل الاحتراز
عنه في كل قيد يخرج محل النقض على المختار لانه اي النقض الى المعارضة لكونه
دليلا لعدم العلية وهو بالحقيقة معارضة والمعارضة لا تجب على المستدل نفيها
قبل ورودها كما يجيء ان شاء الله تعالى وقد استدل بان ذكر القيد المحترز به لا يدفع
النقض اذ يقول السائل هذا وصف طردي والباقي منتقض وفيه بحث لان دفع
النقض الصريح الاسهل الى النقض المكسور الاصعب غرض صحيح كما سبق وقيل
يجب الاحتراز عنه دفعا للنقض وقيل يجب في غير المستثنيات وهو ما يرد على
كل علة كالعرايا ترد على كل علة للربا من القوت والطعم والكيل اذ لا
يتعلق الاحتراز عنه بتصحيح مذهب وابطال اخر والجواب لهذا الاعتراض
امور ثلاثة احدها منع وجوده اي الوصف في صورة النقض والاصح ان للسائل
اثباته مطلقا بان يستدل على وجوده بعد المنع او قبله لتتم الابطال بالدليل
لا بدليل وقد تمكن منه فليمكن من متممه وقيل لا يمكن لذلك للانتقال الى الا
وفيه منع سلف وقيل لا يمكن له الاثبات ان لم يكن يعني حيث يكون الوصف المعلل
به حكما شرعيا لظهوره اي لظهور الانتقال فيه بخلاف ما اذا لم يكن حكما
شرعيا فان له اقامة الدليل على وجوده في صورة النقض لظهور كونه تتميما لمطلق
لا انتقالا الى مطلوب اخر وقيل ليس له ذلك ما وجد له في القدح طريقا اولى من النقض
الا جاز الضرورة لان غصب المنصب والانتقال انما يغتفران لضرورة فاذا
وجد الاخص لم يرتكبهما والا فالضرورة تجوزهما فان كان المستدل قد دل عليه
اي على وجود العلة في الاصل بما اي بدليل وجد في محل النقض فيصح

وجودها بعد النقض في محله استدل السائل حينئذ على الاصح الى النقض فيقول
بعض حينئذ بدليل لوجوده في محل النقض بدون حكمه لانه انتقاض وتعليلها
فيخرجها لانحصارها الا بشرطه صحيح والتنقيح ان العلة هو مطلوب السائل فلا اسقاط
ونيل لا يكون له ذلك للانتقال من نقضها الى نقض دليلها قلنا مرتين فلا
لا انتقال هنا اذا ادعى انتقاض دليل العلية صحيحا واما اذا ادعى
اجيب الاول بمعنى بان هذا الى الزام احد النقيضين اما نقض العلة
او نقض دليلها وكيف كان لا تثبت العلية اما على الاول فلان النقض يبطلها
واما على الثاني فلانها لا تثبت الا بسلك صحيح ممنوع ذلك الالزام من باب
الاتفاق لان عدم الانتقال فيه ظاهر والثاني من الاجوبة منع التخلف
بان يقول لا اسلم عدم الحكم في صورة النقض والاصح ان للسائل الاثبات
للتخلف باقامة الدليل عليه ليحصل مطلوبه وقيل لا للانتقال وقيل لا ايضا
ما وجد طريقا اولى بالقدح والاجاز كما تقدم والثالث ابداء مانع معارض
في محل النقض اقتضى نقيضا للحكم كنفى الضمان للضمان او ضدا له كالحرمة للوجوب
وذلك اما لتحصيل مصلحة كالعرايا المنتقضة بجمع الرطب بتمر مثله خرصا فيادونه
جنسه او تمر اذا اوردت نقضا على الربويات لعموم الحاجة الى الرطب والتمر
وقد لا يكون عندهم ثمن اخر وكما في ضرب الدية على العاقلة اذا اورد على ان
شرع الدية للزجر الذي ينافيه عدم الوجوب عليه لمصلحته اولياء المقتول مع عدم
قصد القاتل ومع كونه اولياء يعرفون بكونه مقتولا ويغرمون بكونه قاتلا او
دفع مفسدة كما في تناول المضطر الميتة اذا اورد على حرمتها بعد انها لدفع
مفسدة هلاك النفس وهو اعظم من اكل المستقذر هذا كله ان لم يثبت العلة
بعام ظاهر ومنها والاخص العام بغير محل النقض ولا يحكم بالتخلف لان تخصيص العام
اهون من تخصيص العلة لكثرة التخصيص فيه وفيها ثانيها الكسر
وهو نقض الحكمة وقد سمعت انه لا يسمع الا اذا كان قدر الحكمة في صورة التخلف
متساويا لقدر الحكمة المقتضية للحكم او زائدا عليه ولم يثبت حكم اخر اليق بتحصيلها
وحينئذ صورة النقض حوابا ودا سوا الاول ورد او اختلاف فيجاب اولا بمنع
وجود المعنى وثانيا بمنع عدم الحكم لئلا يتحقق واذا تحقق اجيب بابداء المانع
وفي تمكين المعترض من الدلالة على وجود المعنى اربعة مذاهب ومن الدلالة

على

على وجود الحكم ثلاثة مذاهب وفي وجوب الاحتراز عن الكسر في متن الاستدلال
مذهبان ولما فرغ من قوادحها اي العلة كما ترى منع الوجود لما هنا اظهر منه
في النقض اخرجه ورد الكسر مع ما سواه اولى بها اي بالعلة حريا بالتبيين
من حيث انه النقض في نفسه لم لا يجوز ان يثبت حكم في محل النقض هو اولى بالحكمة به
كالقصاص للزجر عن القتل لحكمة وجوب القطع كما تقدم عاشرها المعارضة
في الاصل يكون من جهة السائل بما يصلح من الاوصاف للعلية مستقلا او قيدا
اما الصالح للاستقلال فيحتمل ان يكون علة مستقلة دون الاول وان يكون جزءا
فيكون مع الاول علة مستقلة كان يعلل حرمة الربوا بالطعم فيعارض بالقوت او
الكيل واما الصالح لان يكون قيدا فيحتمل ان يكون جزءا من الاول فيختص مستقلا
كان يعلل القصاص في الجديد بالقتل العمد العدوان فيعارض بكونه بالجارح وقد
اختلف في قبول هذه المعارضة والاصح قبولها للا يلزم التحكم بيان ذلك ان الذي
يصلح علة مستقلة كما ان المدعى عليته ومن وجوه كذلك فقبول احدهما دون الاخر تحكم
قالوا التعدية مرجحة بالاتفاق لان الاصل اعمال العلل وتوسعة الاحكام قلنا
هذا يقتضي اثبات العلية بالتوسعة ولا نسلم دلالة التوسعة الحاصلة بوصف على
العلية له لما فيه من شائبة الدور حيث توقفت التوسعة على العلية والعلية
على التوسعة وانما تصلح التوسعة مرجحة بعد ثبوت علية الوصف بنحو المناسبة
واما هي فحيز المنع فلا لان الكلام والبحث في انه قد ثبت عليه وصف المستدل
ام لا وان سلم ان ذلك يدل على العلية او انه لمجرد الترجيح لثبوت العلية بالمناسبة
ونحوها عورض بترجيح وصف المعارضة لمخالفته الاصل مع الالغاء والموافقة مع
الاعتبار يعني انه يحصل مع الالغاء لوصف المعارضة مخالفة الاصل وهو انتفاء
الاحكام ويحصل مع اعتبار موافقة الاصل وهو الجمع بين دليلي المجتهد والمعارض
حيث اعتبر كل من وصفيهما ولو بالجزئية فلا يرد ان اعتبار مبطل لاعتبار وصف
المستدل فكيف يكون جمعا بينهما لان المراد الجمع في الجملة ولو جزئيا ولو في صورة
المرتبة لا في صورة استقلال كل منهما ولنا ايضا على صحة قبولها النقل لانه ثبت
الصحابة كانوا يجمعون بين اصل وفرع في حكم ثم يميز بعضهم وصفا وفرقا بين اصل وفرع
مخصصين بمقتضيه وصفا اخر يعرف ذلك من يتتبع تفاصيل الاثار وذلك اجماع منهم على
جواز ابداء وصف فارق في معارضة وصف جامع اعتبره معلل وقوله مستقل في الاحتمال

للرادي الغروض لاستقلال الكل من ما يدعيه المعلل وَالسائل اما فيما
يصلح مستقلا فظاهر وَاما فيما لا يصلح الاجزا فلان ما يدعيه السائل علة وَهو
المجموع المركب من وصف المعلل وما ابداه لا ثانيا فى عليته علية الجزء الاول الذى
يدعيه المستدل علة بالاستقلال فعدد حينئذ المعلل لاتقدم ملاحظة كون المعارضة
قادحه فلا تقبل قلنا بل هو اى الاستقلال احد محتملات اما فى الصورة الاولى
فانه يحتمل ان العلة هى الطعم وَانها القوت او الكيل وَانها المجموع وَاما فى الصورة
الثانيه فيحتمل ان العلة هى الجزء الاول كالقتل العمد العدوان وَانها المجموع
المركب منه وَمن كونه بالجارح فالحكم به اي بالاستقلال فى مقام الاحتمال تحكم وَمن
هذا يعلم ان المعارضه انما تسمع فى مقام الاحتمال اما اذا ثبت عليه وصف المعلل بتا آ
فانها لا تبطل باثبات علة اخرى لذلك الحكم لجواز ثبوت الحكم بعلل شتى فكيف تبطل
مجرد الدعوى لعلة الاخرى وَانها فى المعنى كراجعة الى منع العليه لان كلاً منهما انما
تقول بعليه وَصفه فقط و اذا تقرر انها مقبولة فقد اختلف فى انه هل يلزم المعترض في
الوصف الذي ابداه بيان نفيه عن الفرع اولا يلزمه على ثلاثة اقوال اولها اللزوم
لينتفيه دعوى التعليل به لئلا يثبت الحكم فيه اي فى الفرع وهو مطلوب المستدل وَثانيها
عدمه لعدم اي عدم استقلال وصفه المعلل وَذلك غرض السائل وثالثها
اللزوم لبيان نفى وَصفه عن الفرع ان تعرض للنفي بان ذكره صريحا للوفاء بالتزمه
وَالا فعدم عرضه من الهدم لكونه قد اتى بما لا يتم سعه الدليل وَبيان عدم الحكم فى
الفرع خارج عن عرضه لانه لو ثبت بدليل اخر لم يكن الزاما له وَربما سلمه وهذا هو
المعتاد وَاختلف ايضا فى احتياج السائل الى اصل يبين تاثير وصفه الذى ابداه
فيه حتى يقبل كان يقول العلة الطعم دون القوت كما فى الملح فقيل يحتاج وَ
المختار انه لا يحتاج اصلا لانها تعنى المعارضه للقدح عن التعليل اما بعدم استقلال
علة المعلل وَهو يتم بجزئيته ما ابداه فلا يلزم بيان عليته ما لثانى لجواز ان لا يكون
علة فلا يؤثر فى اصل اصلا وَاما ما حصل تاثير المبدأ وَالاحتمال كاف لانه
لا يدعي عليته حتى يحتاج الى شهادة اصل اخر قيل ولان اصل المعلل اصل السائل
بان يقول العلة القوت دون الطعم او كلاهما كما فى البر بعينه فقطا لتمام ضل حطا
بما قد يحصل حصوله وفيه شيء لان الكلام فى تاثيره فيه فلا بد لبيانه من اصل اخر وَ
الجواب لهذا الاعتراض من وجوه هي اما منع وجوده اى وصف السائل كان يقال
الكيل

الكيل بالادخار فيقول المعلل العبره بزمن الرسول صلى الله عليه وَعلى آله وسلم
وَلم يكن يدخر احينئذ او منع تاثيره بان يقول المستدل لا اسلم تاثير هذا
الوصف اذ الدليل على تاثيره وَهذا انما لم يسمع من المستدل الا اذا ثبت وصفه بالسبر
اما اذا اثبت عليه وصفه بالسبر كان الوصف داخلا فى السبر مجرد احتمال كونه
مناسبا لان السبر يتحقق باطال ما عداه المستبقى من غير بيان لمناسبته فتتم المعارضه
بابداء وصف اخر محتمل للعليه وَالمناسبه لانه مثله فلا يسمع من المعلل مطالبته اثبات
تاثيرها و منع ظهوره او منع انضباطه او بيان عدمها بان يبين المعلل ان ما ابداه
السائل غير ظاهر او غير منضبط وَهذه الاربعه لما تقرر من ان الظهور والانضباط
شرط فى الوصف المعلل به فلا بد فى دعوى صلوح الوصف علة من بيانهما وَالقصاد ان يطالب
ببيان وجودهما وَان يبين عدمهما او بيان انه اى الوصف الذي ابداه السائل عدم
معارض فى الفرع وَعدمه طرد لا يصلح للتعليل مثاله فى قياس المكره على المختار
فى القصاص بجامع القتل ان يقول السائل هو معارض بالطواعيه اذ العلة هو القتل عمدا
فيجاب بانها عدم الاكراه وَالاكراه مناسب لعدم القصاص فهو عدم معارض للقصاص وَ
ليس من الباعث فى شيء هذا انما يتم ان الاكراه معارض لثبوت الحكم فى الفرع وَ مناسب
لعدمه لانه فى حيز المنع اذ المناسب لعدم الحكم هو الاكراه السالب للاختيار بالكليه
وَهو معدوم فى الفرع او بيان الغائه اما فى حبس الاحكام على الاطلاق كالطول وَالقصر
او فى حبس الحكم المعلل به وَان كان مناسبا لبعض الاحكام كالذكوره فى باب العتق
او بيان استقلال وَصفه اي وَصف المعلل فى صورة ما بظاهر او اجماع بجريان
فى يهودي صار نصرانيا او بالعكس بدل دينه فيقتل كالمرتد فيعارض بان
العلة فى المرتد الكفر بعد الايمان فيجاب بان التبديل معتبر فى اي صورة لحديث النهائ
من بدل دينه فاقتلوه هذا اذا لم يتعرض للتعميم فلو قال ثبت اعتبار كل تبديل
بالحديث لم يسمع لكونه خروجا من القياس الى النص وَعمومه لا يضر المستدل لجواز ان يبقى
هو او الخصم بالعموم او بغيره فكما يمنع التمسك بالعموم ولا يكفى فى الغاء الوصف الذي
ابداه السائل وجود الحكم فى صورة دون الوصف المبدى المعارض به لجواز التعدية
فى العلل وعدم وجوب الانعكاس وَلذلك بعينه اى هذا الطريق الذى هو الاكتفا
لوجود الحكم فى صورة دون وَصف السائل ابداء السائل فى تلك الصورة لوصف خالفا
لوصف المعارضه وَقائم مقامه فيكون وَصف المستدل فى كل صورة جزءا من العلة

لاستقلالا على ما زعم وكذا كل واحد من الوصف المعارض به وما تقوم مقامه
فيكون حينئذ بعلة الالغا ويسمى هذا النوع تعدد الوضع بتعدد اصل العلة
لثبوتها مع احد الشيئين في اصل ومع الاخر في اخر كما قيل امان العبد الحربي امان
من مسلم عاقل فيقبل كامان الحر لان الاسلام والعقل مظنتان لاظهار مصلحة بذل
الامان فيعارض بالحرية لانها مظنة فراغ القلب للنظر فالغاها وقاسها اكمل فيقول المستدل
الحرية ملغاة لاستقلالها في العبد المأذون من سيده في القتال فيقول المعترض
الاذن خلف الحرية فانه مظنة لبذل الوسع فيما تصدى له من مصالح القتال او لعلم سيده
بصلاحيته لاظهار مصالح الامان وجواب تعدد الوضع الغا المعلل ذلك الخلف في
صورة اخرى فاذا ابدى اسقاط الايمان وجواب تعدد الوضع لغاية المعلل ذلك الخلف في
خلفا وكذلك وهلم جرا الى ان يقف احدهما فان وجد المعلل صورة لا خلف فيها تم
الغاؤه والا عجز ولا يكفي في اثبات استقلال وصف المعلل وابطال وصف المعارض منه
بيان ضعف الحكم فيه مع تسليم المظنة كما لورده علة القتل معارض بان العلة مع الكل
لانها مظنة الاقدام على قتال المسلمين فيجاب بان الرجولية لا تعتبر وان كانت مظنة
الاقدام والا لم يقتل مقطوع اليدين اذا جنا له فيه ضعف منه في القتال فهذا جواب
لا يقبل من المعلل لتسليمه ان الرجولية مظنة معتبرة شرعا فان ترفه الملك في السفر
لا يمنع رخصته لان مقدار الحكمة غير منضبط وكذا لا يكفي المستدل ايضا الترجيح لو صفه
بوجه من الوجوه الترجيح جوابا عن المعارضة كما ظن اذ لا يدفع اذ لو ثبتا استقلال وصفه
احتمال الجزئية ولا يبعد في ترجيح بعض الاجزا على بعض فان القتل في العلية اقوى من الجرح
العدوان ولا الترجيح بكون وصفه متعديا للاتفاق على التعليل بالمتعدية والاتساع وكون
الاخر قاصرا للاتفاق عليه ولا اتساع وهذا كله اذا لم يدع المعترض استقلال صفة
والا كان الترجيح مبطلا لوصفه وهو ظاهر وهل يجب على المعلل الاكتفا باصل واحد
قيل بوجوبه لحصول الظن به فالزيادة لغو والصحيح جواز تعدد الاصول لان الظن يقوى
به والتقوية مقصودة وقد يعبر بتعدد الاصل في اسقاط المعارض على اصل واحد
على قولين احدهما الجواز لان ابطال جز كلام المعلل ابطال له لانه قصد الحاق الفرع
بجميع الاصول وهو يبطل بالفرق بينه وبين احدها وثانيهما وهو المختار عدمه
اذ يكفي المعلل في اثبات مطلوبه سلامة اصل واحد فان لم يقتصر المعارض على واحد
اما لوجوبه او بتوعامنه فهل اقتصار المستدل في ولان كذلك اي كالخلاف الاول

صنز

فقيل يكفيه دفع المعارضة عن اصل وهو المختار اذ يحصل به مطلوبه وقيل لا يكفيه
لانه التزم الجميع فصار بدعا لذا بالعرض فلزمه الذب عنه ومعارضة في الاصل
سوال التعديه وهو بان وصف في الاصل متعد الى فرع مختلف فيه كوصف
المستدل فيقول المعترض للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا
ما ابديته وليس احدهما اولى من الاخر كقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر
كالصغيرة فيعارض بالصغر فانه يعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة كما تعدى بذلك الى
البكر البالغة فكان من المعارضة في الاصل مع زيادة التعرض للتساوي في التعدية
دفعا للترجيح بها وربما يذكر هنا سوال التركيب وهو راجع الى منع حكم الاصل او
منع العلية ان كان مركب الاصل والى منع الحكم او منع وجود العلة في الفرع ان كان مركب
الوصف فليس سوالا براسه والاسئلة قد عرفت ولاستهارها من التوالي بالحيهما
افردها الجدليون بالعد فكان عد الاسئلة باعتبارها خمسة وعشرين

النوع الخامس

ما يرد على دعوى وجود العلة في الفرع اما منع وجودها او معارضتها او دفع مساواتها
فباعتبار صيغته في الاصل او مانع في الفرع فرق وباعتبار نفس العلة اختلاف في الضابط
او في المصلحة فانحصرت اصنافه بحسب الوجود في خمسة اولها منع وجوده في الفرع
كقولهم في امان العبد امان صدر عن اهله كالعبد المأذون له في القتال فيقال لا
نسلم اهليته له والجواب ببيان ما يريد بالاهلية ثم بيان وجوده بحس او عقل او
شرع كما تقدم في منع وجوده في الاصل فيقول اريد بها كونه مظنة لرعاية مصالح الايمان
وهو باسلامه وبلوغه كذلك بدلا لة العقل ثم الصحيح ان السائل لا يمكن من تفسير ذلك
الوصف ولا يتعرض بوجه اخر سا العديه دائما يكون مفتقرا الى مدعيه لان تفسيره وظيفه
اللافظ به لكونه العالم بمراده واثباته وظيفته مدعيه فيحتاج تعيين ما ادعاه كل ذلك
لئلا ينتشر الجدال بالاستدلال وثانيها المعارضة في الفرع بما يقتضي خلاف الحكم
فيه سواء كان ذلك المقتضي نقيضا او مستلزما للنقيض كان يقول المعترض ان اقتضى
وصفك ثبوت الحكم في الفرع فعندي وصف اخر يقتضي نقيضه فيتوقف دليلك ثم يثبت
المعترض وصفه باي مسلك من مسالك العلة شاء فيكون كالمعلل في وظائفه فينقلب
الوظيفتان والمعارضة في الفرع هي المراد بالمعارضة مع الاطلاق في باب القياس خلاف
المعارضة في الاصل فانها تقيد والمختار قبولها لئلا يبطل الغاية من المناظرة وهي
ثبوت الحكم لانه لا يتحقق ثبوته ما لم يعلم عدم المعارض قيل فيه قلب المناظرة

٥٩

معتصي النظام المعقول

معرفة كل قاعدة تجري في الصواب مع ثبوت الحكم

وخروج عنها قصداء من معرفة صحة نظر المستدل في دليل علمنا ان مقصوده
عدم لدليل المعلل كانه قال عليك بابطاله دليلي ليسلم دليلك وانما يكون قلبا
لو قصد به اثبات ما تقتضيه ذلك وهو معارض لدليل المعلل والجواب بما يرد
على المستدل من جميع الاسئلة السابقة مع جواباتها و قد يجاب عنها بالترجيح
والمختار قبوله للاجماع على وجوب العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر حصول
الاصل الظن لا تساوي الحاصل منه بهما والا فلا معارضة لامتناع العلم به وعلى
المختار قيل يجب الايماء الى الترجيح في متن الدليل اذ العمل به فلا يثبت الحكم من دونه
والمختار لا يجب الايماء اليه ابتداء لان الترجيح خارج عن الدليل وشرط لدفع المعارض
اذا ظهر لا مطلقا فلا يجب ذكره في الدليل ثانيها الفرق وهو ابداء خصوصية
في الاصل هي شرط او في الفرع هي مانع فهو راجع الى احدى المعارضتين لان له
ان لا يتعرض لعدم الاول في الفرع فيكون معارضة في الاصل لان المعلل ادعى علية
الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد في الفرع وله ان لا يتعرض
لعدم الثاني في الاصل فيكون معارضة في الاصل الفرع لان المانع عن الشيء في قوة المقتضي
لنقيضه فيكون المانع في الفرع وصفا يقتضي نقيض الحكم الذي اثبته المعلل ويستند
الى اصل لا محالة وهو معنى المعارضة في الفرع فان تعرض لعدمها في الاخر كما اوجبه
البعض فاليهما يرجع الفرق بالمعنيين جميعا اما الاول فلان ابداء الخصوصية التي هي
شرط في الاصل معارضة في الاصل وبيان انتفائها في الفرع معارضة فيه واما الثاني
فلان بيان وجود مانع في الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه في الاصل الثابت بان
هي ذلك الوصف مع عدم هذا لا ذلك وجب فكان معارضة فيه حيث ابدى علة اخرى
لا توجد في الفرع ولا بد من بيان حقيقته وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات
المستدل علية الوصف المعلل به من النص او الاستنباط ليتم المعارضة ثالثها
اختلاف الضابط اي مناط الحكم مظنة كان او حكمة في الاصل والفرع مثاله قولهم
شهود الزور تسببوا للقتل فيقتص منهم كالمكره فضابط التسبب في الاصل الاكراه
وفي الفرع الشهادة ولم يعتبر تساويهما في المصلحة والجواب من وجهين اما بانه
القدر المشترك كالتسبب مظنة لكونه منضبطا عرفا او بان تساوي الافضاء او
الرجحان في الفرع فيبين المعلل ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل وارجح
منه فثبت التعدية كما اذا كان الاصل هو المغري للحيوان على القتل فلا شك ان افضاء

التسبيب

التسبيب بالشهادة اقوى منه لان الاغراء فيه داع الا انتفاء المقتول من الشهود عليه
بالقتل وهنا مانع كنفرة الحيوان عن الادمي وعدم علمه بالاغراء فلا يضر اختلاف
اصلي التسبيب فيتم القياس ثم انه يجاب عن هذا السؤال بالغاء التفاوت فيما
في المثال المذكور التفاوت ملغى في القصاص لمصلحة حفظ النفس فانما المفضي الى الموت
كقطع الانملة والاشد افضاء كضرب الرقبة سيان في القصاص لانه لا يلزم من الغاء فارق
معين الغاء كل فارق فتبدا لغي علم الشارع ذكورته وصحته وعقله لا اسلامه
وحريته فيقتل العالم والذكر والصحيح والعاقل بمن لم يكن كذلك ولم يقتل الحر
بالعبد والمسلم بالكافر خامسها اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كقوله
المعلل يحد بالمواط كالزنا لانه ايلاج محرم في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقال
المصلحة في الزنا منع اختلاط النسب المفضي الى عدم تعهد الاولاد وفي اللواطة منع
رذيلة وهما متفاوتان في نظر الشارع وحاصله كالفرق لابداء خصوصية في الاصل
كانه قال بل العلة ما ذكرت مع كونه موجبا لاختلاط النسب فيكون راجعا الى المعارضة
في الاصل والجواب بالغاء الخصوصية فيه بطريق من طرق الحذف المتقدمة في السبر
والتقسيم

النوع السادس في الاعتراضات

وهو الوارد على قوله فيجب الحكم
في الفرع ولا سبيل الى منعه نفسه لقيام الدليل عليه فكان الاعتراض اما بمجرد دعوى
المخالفة بين الحكمين او بدعوى ان دليلك يقتضي ذلك ويسمى القلب فانحصر في صنفين
اولهما مخالفة الحكمين حكم الاصل وحكم الفرع حقيقة بان يقول المعترض يجب تسليم علة
الاصل في الفرع الحكمان مختلفان حقيقة وان تساويا صورة فالمطلوب المساواة الحقيقية
ولم يثبتها الدليل كجواز قياس النكاح على البيع او عكسه في عدم الصحة بجامع ما فيقال
الحكم مختلف لعدم الصحة في البيع حرمة الانتفاع بالمبيع وفي النكاح المباشرة والجواب
بنفيها يعني بين المعلل اتحادهما ادعاه المعترض من المخالفة فيقول في المثال عدم الصحة
شيء واحد وهو عدم ترتب المقصود من العقد عليه والاختلاف المذكور انما يعود الى
خصوصية المحلين الذي هو شرط في التساوي ثانيهما القلب وحاصله دعوى ان استلزام
دليل الوصف الجامع في الفرع خلاف المدعى وهو مخالفة حكم الفرع لحكم الاصل لان المدعى
موافقتهما وهو نوع ذلك من السائل اما لتصحيح مذهبه فيتبعه بطلان مذهب المعلل
لتنافيهما او لابطال مذهب المعلل ابتداء اما صريحا او التزاما مثال القلب لتصحيح
المذهب قول الشافعي في مسح الرأس في الوضوء فيكتفي بقليل من محله كمسح الخف ومثال

العلة لابطال مذهب المعلل صريحا كقول الشافعي في مسح الرأس مسح فلا يقدر بالربع كمسح الخف فيقول الحنفي فيهما فلا يكتفي باقل قليل فيه كمسح الخف صح مذهبه معترضا به على الاول وابطل مذهب المعلل ابتدا صريحا معترضا به على الثاني وبنا الثلث لابطال مذهب المعلل التزاما كقول الحنفي بيع عين الغائب بيع معاوضة فينعقد مع الجهل بالمعوض كالنكاح فيقول الشافعي فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح دوجه ورود من قال بصحته قال بخيار الرؤية فكان لازما لها وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وقد اجاب الحنفية على هذا الاعتراض بان خيار الرؤية حكم اخر احتج مع الصحة على جهة الاتفاق فلا يكون لازما فلا يستلزم نفيه نفيها لان شرط الاستثنائي كون الشرطية فيه لزومية كما تقدم قيل هو قائل بها بين بطلان احدهما وثبوت الاخر منع الجمع فاستثناء عين بطلان احدهما يستلزم نقيض ثبوت الاخر قلنا سلم لو كانت عنادية لكن ولو صح لصح الاستدلال من بطلان حكم قال به مجتهد على ابطال جميع احكامه وهو ظاهر البطلان والقلب باقسامه الثلاثة هو نوع معارضة كما مر فانه يشترك فيه الاصل والفرع والجامع بين القياسين فيجي الخلاف في قبوله وكون القبول هو المختار ولكنه بعيد من الانتقال لان قصد هدم دليل المعلل بما يأبه الى التناقض ظاهر فيه ومنعه الحنبلية من الترجيح لانه لا يتصور الترجيح الا بين شيئين والدليل في القلب واحد كان بالقبول اولى من المعارضة المحضة

النوع التاسع

من الاعتراضات ما يرد على قول المعلل وذلك هو المطلوب فيقول المعترض لا نسلم بل النزاع باق لان الدليل منصوب في غير المتنازع وهو سؤال واجب وهو القول بالموجب وقد يتمي عدم تمام التقريب وهو من السؤالات العامة لجميع الادلة وحاصله تسليم الدليل مع بقاء النزاع وورد لوجوه ثلاثة لانه اما ان يرد لاستنتاج الدليل ما يتوهم انه المتنازع او ملازمه والاخر بخلاف ذلك بحالة بقال في القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيقول الحنفي ذلك مسلم ولكن عدم المنافاة ليس محل النزاع ولا مستلزما له لان محل النزاع وجوب القتل وعدم منافاته لا يستلزمه او يرد لاستنتاج المستدل من دليله ما يتوهم انه ماخذ الخصم والخصم يمنعه فلا يلزم من ابطاله ابطال مذهبه كما يقال في مسلم القتل بالمثقل التوسل الى الفوت لا يمنع القصاص كالتوسل اليه وهو انواع الجراحات القاتلة فيقول الحنفي ونقول من ان يلزم من عدم مانع ارتفاع جميع الموانع ووجود الشرائط والمقتضي والحكم انما يثبت بالجميع والمعنا

بعد

بعد قولنا السائل ليس هذا ماخذي تصديقه لانه اعرف بمذهبه او لعله يزعم ان الذكر ماخذا اخر وقيل لا يصدق الا بحيان ماخذ اخر اذ ربما يجحد عنادا والقول بالموجب الاكثر من هذا القسم لخفاء الماخذ بخلاف المذهب فان اشتباهه قليل لشهرته وقطعيته بقدم بحرية او يرد لتركه المستدل وسكوته عن مقدمة صغرى غير مشهورة اما المشهورة فهي بمنزلة المذكورة كقولنا يشترط في الوضوء النية لانه عبادة يشترط فيه النية كالصلاة ولا يذكر الصغرى وهو الوضوء عبادة وهذا ايضا في الصغرى فيقول الحنفي سلم ومن اين يلزم اشتراط النية في الوضوء بالسكوت عن الصغرى ولو ذكرت لم يرد الا منعها قال الجدليون القول بالموجب فيه انقطاع احد المناظرين اذ لو بين ان المثبت مدعاه او يلزمه او ان المبطل ماخذ الخصم او لازمه او ان الصغرى حق انقطع السائل والا فالمعلل وهذا يصح في الاولين دون الثالث لاختلاف مراد هما فمراد المعلل ان المتروك كالمذكور بظهوره ومراد السائل ان المذكور وحده لا يصدق طوس المعلل مرادها احترازا لبحث منع الصغرى والجواب بان المتنازع او ملازمه في القسم الاول يعني بين المعلل ان اللازم من الدليل محل النزاع او مستلزم له اذ مرجعه الى منع اجيب عنها او بين بشهرة او نقل انه الماخذ في الثاني او بان المقدر كالمذكور فلا يخرج حذفه والدليل هو المجموع لا المذكور وحده في الثالث

خاتمة

للفصل الاعتراضات المتجانسة وهي التي يجمعها صنف واحد كالاستفسار او المنع او المعارضة او النقض يتعدد اتفاقا والمتعارف في الاعتراضات المختلفة اما كذلك اي كالمتجانسة في جواز التعدد وقيل بمنعها مطلقا وهذا مذهب اهل سمرقند لخبطه والبعد عن الضبط بخلاف المتجانسة لان كل ما كان النشر فيه اقل صار بعيد من الخبط واذا جوزنا التعدد في المختلفة فيقدم قبيل المنع المرتبة طبعا كمنع حكم الاصل ومنع العلية اذ تعليل الشي بعد ثبوته وهذا مذهب الاكثر من الجدليين لتسليم الاول بذكر الاخير لانه اذا قيل لا نسلم حكم الاصل ولا نسلم انه معلل بكذا فطلب تعليله يتضمن الاعتراف بثبوته فيكفي حينئذ جواب الاخير ويلغو ذكر الاول والمختار جوازه وقولهم لتسليم الاول بذكر الاخير قلنا انما سلم فرضا وتقديرا لان معناه ولو سلم الاول فالثاني وارد وذلك لا يستلزم التسليم في نفس الامر واذا جاز المرتبة فانه يجب الترتيب لقبح المنع بعد التسليم فانه اذا قيل لا نسلم ان الحكم معلل بكذا فقد سلم ثبوت الحكم ضمنا فلو قيل بعد ذلك ولو سلم فلا نسلم ثبوت الحكم كان منعا لما قد سلم وجحده بعده فالمناسب للطبع تقديم ما يتعلق بالاصل ثم بالعلة لانها

وبالجملة الترتيب بالطبع كما وقع الترتيب بالوضع وما فرع من الادلة الاربعة [illegible]

مستنبطة منه ثم بالفرع لاحتياجه عليها وتقديم النقض على المعارضة في الاصل لان
النقض لابطال العلية والمعارضة لابطال تاثيرها بالاستقلال وما يرد عليها فرع وهي ما
يتمسك به بعض وينفيه اخرون ولم يذكر التلازم لانه تمسك بمعقول مفهوم من النص او
الاجماع او القياس فهو في الحقيقة تمسك بها اذ ثبوت هذه الملازمات الشرعية المستفادة
من الاحكام الوضعية بدون الثلاثة محال بالاجماع ولا تم اعترض بان التلازم من الحكمين
لو عينت علته كان قياس علة فقط والا فقياس الدلالة ولا الخلاف في كون مذهب الصحابي
حجة ولا في المصالح المرسلة لعدمها بل اقتصر على ذكر الاربعة لانه اورد في ثلاثة فصول فقال

فصل الاستصحاب

ومعناه بقاء التمسك بالدليل حتى يرد ما يغيره بان يجعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير وقد يكون
استصحابا لحكم عقلي كاستصحاب البراءة الاصلية حتى يرد ناقل وقد يكون لشرعي كاستصحاب
الملك والنكاح والطلاق حتى يرد مغير كالعلم بالبيع والطلاق والاسترجاع وهو
معمول به عند الاكثر من اصحابنا والشافعية خلافا للمعتزلة وجمهور الحنفية ولبعض
من اصحابنا قال القائلون لان تحقق الشيء في حال بلا ظن معارض طار عليه
يستلزم ظن البقاء لذلك انما لتحقق ضرورة ولولا هذا الظن لما حسن من العاقل مراسلة
من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي مدة كالزراعة والتجارة والقرض وارسال الهدية
والوديعة الى البعيد والظن متبع شرعا لما مر ضرورة وايضا لو لم يكن طريقا لاستوى
الشك في الزوجية ابتداء وبقاء والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا فارق بينهما الا
استصحاب عدم الزوجية في الاولى واستصحابها في الثانية فلولا اعتباره لاستوت
الحالات واما بطلان اللازم فللاجماع على حرمة الاستمتاع فيمن شك في ابتداء حصول الزوجية
وعلى حله فيمن يشك في بقائها وهكذا الكلام فيمن شك في ابتداء الوضوء وبقي عليه
وشك في الحدث ولذا حكم عليه السلام باستدامة الوضوء حتى يسمع صوتا او يجد ريحا
وقال الاخرون اجتمعت ادلة الشرع في النص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
ولا يثبت حكم شرعي بغيرها والاستصحاب ليس منها فلا يحتج به في
الشرعيات واجيب بان ذلك مسلم في ابتداء الحكم الشرعي فلا يثبت الحكم ابتداء الا بها واما
في الحكم ببقائه فممنوع بل يكفي فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصارها فيما ذكرتم فان
النزاع في كون الاستصحاب احدها قالوا ثانيا لو ظن به البقاء لوجب تقديم
بينة النفي على جهة الاثبات لتاييدها الى استصحاب البراءة الاصلية قلنا مسلم

لو

لو حصل الظن بها وتساويا احدهما به لكن الظن منتف في بينة النفي لانه لا يغلب
غالبها في ظن المرجح معه وما لعدم العلم به بخلاف جهة الاثبات ولان للعلم بالاثبات
طرقا قطعية بخلاف النفي ولان انكار الحق اكثر من دعوى الباطل فتعارض العلية
اما انه فلا يحصل به ظن عند وجود المعارض وقالوا ثالثا لو صح جواز القياس للظن
الحاصل من الاستصحاب حكم الاصل بطل الحل بالاستصحاب بيان ذلك ان جواز القياس
يستلزم انتفاء ظن بقاء الاصل لكونه يرفع حكم الاصل بدليل انه يثبت به احكام لولاه
لكانت باقية على النفي فلا يحصل الظن ببقاء الحكم الاصلي لا عند انتفاء قياس يرفعه ولا
سبيل الى الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهي الاصول التي يمكن القياس عليها فيمتنع للعقل
الاحاطة بنفيها قلنا هذا التقريب انما يتم قبل البحث والتفتيش عن الاصول وهو
خلاف الفرض فان الفرض فيما بحث فيه العالم فلم يجد اصلا يرفع حكم الاصل ولا حاجة
الى القطع بانتفاء القياس الرافع بل الظن كاف وهو حاصل على تقدير عدم الوجدان مع
البحث ومجرد الاحتمال لا ينافيه بل يلازمه واما استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف
كاستدلال الشافعية على ان الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك النص كان
على الوضوء قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه فالحق نفيه فلا يكون حجة عند ائمتنا
عليهم السلام والغزالي لان الدليل انما هو الاجماع وهو مقيد بعدم الخارج فاذا وجد فلا
اجماع

فصل

اختلف في تعبده عليه السلام وتكليفه قبل البعثة بشرع على
ثلاثة اقوال اولها الثبوت وهو اختيار البيضاوي وابن الحاجب وغيرهما وثانيها النفي
وهو اختيار الحسين البصري وبعض المتكلمين وثالثها الوقف وهو قول الجويني و
الغزالي والآمدي واختلف ايضا على القول الاول هل كان متعبدا بشرع معين ام لا
فقيل معين ثم اختلف اهل التعيين فقيل هو شرع نوح وقيل شرع ابرهيم وقيل موسى
وقيل عيسى وقيل هو ما ثبت له من الشرائع انه شرع بطريق مفيد للعلم واحتج
الاول بانه نقل في الاحاديث تعبده وحجه وطوافه وذكره اما تعبده
فقد جاء في الصحيح انه كان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد والتحنث
التعبد حتى جاءه الحق وهو في غار حراء واما حجه وطوافه فقد ثبت انه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم كان يحج ويقف مع الناس بعرفات ولا يقف مع الحمس والحج كانت العرب
تطوف فيه وفي السيرة كان اول ما يبدا به اذا انصرف من جواره بحراء في غار حراء
الكعبة قبل ان يدخل بيته فيطوف بها سبعا او ما شاء الله من ذلك واما ذكره فعلى

بحديث جبير بن مطعم قال لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قبل ان
ينزل عليه الوحي وانه لواقف على بعير له بعرفات مع الناس من بين قومه حتى يدفع
معهم منها قال جبير بن مطعم حين رآه واقفا بعرفة مع الناس هذا رجل أحمسي
فما باله لا يقف مع الحمس حيث يقفون وحمل الركوب انما طريقه الشرع قالوا تعبده
صلى الله عليه وعلى آله وسلم بشرع يستلزم مخالطته لاهل ذلك الشرع للاخذ عنهم ومن
يتتبع كتب التاريخ علم انتفاءها فينتفي الملزوم واجيب بان استلزام التعبد
المخالطة ممنوع لان المتواتر لحصول التواتر من دونها فهي غير مفيدة
في غيره كالآحاد لانا لا ندعي تعبده الا بما علم شريعته والآحاد لا تفيد علماً
والخلاف في تعبده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وتعبد امته بشرع من قبله من الانبياء
عليهم السلام بعد البعثة واقع كذلك اي كما وقع الخلاف في تعبده بشرع من قبله
قبلها مذهب الاكثر من اصحابنا والحنفية والشافعية انه كان متعبدا بما صح
له وعلمه من شرائع من قبله بطريق الوحي او التواتر لا من جهة كتبهم ونقل اربابها
لانهم حرفوا وأظهروا العداوة فلا يعتبر نقلهم ولا نقل من اسلم منهم كعبد الله
بن سلام وكعب الاحبار لانه عن كتبهم والتحريف فيها من زمن داود وعيسى عليهما السلام
لقوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل الآية وذهب المعتزلة والاشاعرة
والاسماعيلية وبعض ائمتنا الى المنع من ذلك المثبت لما تقدم من الاحتجاج على كونه عليه
الصلاة والسلام متعبدا قبل البعثة والاصل بقاء ما كان على ما كان لما مر في الاستصحاب
والاستدلال بقوله تعالى ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا وهذا
الاستدلال متفق عليه والآية واردة في بني اسرائيل فلولا انه متعبد بشرع من قبله
لما صح الاستدلال بوجوب القصاص في بني اسرائيل على وجوبه في دينه وبرجوعها كما جاء
في صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال اذا رقد احدكم عن الصلاة او
غفل عنها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول اقم الصلاة لذكري وهو مقول لموسى عليه السلام
وسياق كلامه عليه الصلاة والسلام يدل على الاستدلال بها ومن ذلك احتجاجهم على
جواز القسمة بالمهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم الآية وقوله تعالى ونبئهم
ان الماء قسمة بينهم وهو اخبار عن صالح عليه السلام احتج المانع اولاً بتصويب النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم لمعاذ في حديثه السابق مع انه لم يذكر شرع من قبلنا ولو كان متعبدا به
لم يصوبه مع الترك واجيب بان تصويب معاذ في تركه لشرع من قبلنا انما

لتواتر الكتابة لعدم اهليته اي قلة ما هو مدرك للاحكام منه جمعا بين الادلة
ثانيا بانه يلزم من التعبد به وجوب تعلم احكامه والبحث عنها والاجماع بنفيه
واجيب بان الاقتصار على المتواتر لكون الآحاد لا تفيد لعدم العلم بعدالة
الرواة يمنع وجوب تعلمها لان المتواتر لا يحتاج الى تعلم وبحث ثالثا بالاجماع على
ان شريعته ناسخة لكل الشرائع فهو ينافي تعبده بها واجيب بان نسخ شريعته
انما هو لما خالفها من الاحكام المتقدمة بما لم تنسخ جميع الاحكام الا ترى الى قوله تعالى
فبهداهم اقتده والهدى هو الايمان والشرائع جميعا لقوله تعالى اولئك على هدى
من ربهم بعد وصف المتقين بالعمل وقوله تعالى اتبع ملة ابراهيم حنيفا وشرع لكم من
الدين ما وصى به نوحا والملة والدين اسم للكل لا يقال هذه العمومات مخصوص عنها
لثبوت نسخ البعض قطعا فيختص ما لم يعارضه جمعا بين الادلة لانا نقول النسخ مبين لمقدار
ما انتهت مدته فالمنسوخ خارج عن الاصل بالدليل ويكفي فيه سند حكم تا فيبقى
الباقي على الظاهر وهو الموافقة في سائر الاحكام

فصل الاستحسان

مختلف في تحقيق معناه وكونه دليلا شرعيا لا يعمل به فقال به بعض اصحابنا والحنفية و
الحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد شرع اي اثبت حكما من تلقاء
نفسه لا من قبل الشارع وقد قيل في معناه هو العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها
الى خلاف النظير لوجه اقوى ذكر هذا المعنى ابو طالب في المجزي ورواه عن شيخه
ابي عبد الله البصري وهو قول المنصور والكرخي وقيل هو العدول عن قياس الى
قياس اقوى ورواه في الفصول عن المؤيد بالله وبعض الحنفية وهو اخص مطلقا من
ما قبله وقيل هو تخصيص قياس بأقوى منه قياس او غيره فهو اخص مطلقا من الاول
ومن وجه من الثاني وقيل هو ترك حكم طريق الى حكم طريق اقوى وهذا الوجه قريب من
الاول ولا نزاع في الجميع من الوجوه التي مرت فلا يصلح شيء منها محلا للنزاع وقيل
هو العدول عن حكم الدليل لمصلحة للناس كدخول الحمام من غير تعيين الاجرة و
زمان المكث وقدر الماء وذلك على خلاف الدليل الدال على تعيين المنفعة والاجرة
في الاجارات وعلى تعيين المبيع والثمن في المبيعات ورد هذا الوجه بانه ان جرى
في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم او زمنهم اي زمن الصحابة رضي الله عنهم من غير انكار
منهم فمقبول لثبوته بالسنة في الاول وبالاجماع في الثاني والا يثبت كذلك فمردود
قطعا لان الشرعيات لا تترك لمصالح الناس وأغراضهم وقيل هو دليل ينقدح في

بمعنى المجتهد تحير بعارضه عنه ودرباه ان يحقق ثبوت الدليل المستدح
في نفسه تحقق واجب اتباعه والعمل به ولا اعتبار بالمعيار الا في حق الغير الا يتحقق
ثبوته بل كان مخالفه ابطله في نفسه الشك فيه فباطل مردود بالاتفاق اذ لا تثبت
الاحكام بمجرد الاجتهاد والشك وقيل في معناه غير ذلك مثل قول ابي الحسين هو ترك
وجه اجتهادي غير شامل لوجه خفي اقوى هو في حكم الطاري على الاول واحترز
بقوله غير شامل من ترك العموم الى الخصوص وبقوله في حكم الطاري عن القياس المتروك
به الاستحسان وقيد الطاري بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته
كما يظهر بالفحوى او النقل والذي استقر عليه رأي المتأخرين من الحنفية ان الاستحسان
دليل يقع في مقابلة القياس الظاهر سواء كان اثرا كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم مع المنافي في حق الناسي او اجماعا كالاستصناع ودخول الحمام
اثر السلم واجماع الاستصناع عموم حيث لا تبع ما ليس عندك لا ينافي ثبوت الاجماع
لهما نظرا الى معناه ومناط حكمه او ضرورة كطهارة الحياض والابار او قياسا
خفيا وامثلته كثيرة وحدد الاقوال بمعنى حقيقي استحسان مختلف فيه لرجحه
الى المرجح بين الادلة الشرعية وهو امر متفق عليه ولا حاجة الى وضع استحسان
يصلح محلا للنزاع ثم الاحتجاج على ابطاله

المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والاستفتاء

الاجتهاد قيل هو في اللغة تحمل الجهد بالفتح اي المشقة وقيل استفراغ الجهد
بالضم اي الطاقة وفي الشريعة استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي فرعي
ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة فهو كالجنس فخرج استفراغ الوسع من غير
الفقيه ومنه لا في تحصيل حكم شرعي فرعي او في تحصيله علما لا ظنا اذ لا اجتهاد في
القطعيات والفقيه ذو الفقه وقد علمته وقد علم ذلك ما نعلم مما ذكر من التحديد
ركنا الاجتهاد وهما المجتهد والمجتهد فيه والمجتهد فيه حكم شرعي فرعي ظني
عليه دليل فالقيد الاول فصله عن العقلي والحسي والثاني عن الكلامي والاصولي
والثالث عن ضروريات الدين وسائر القطعيات والرابع لتعيد ان ثبوت لا ادري
لا ينافي الاجتهاد مسئلة شرطه في المجتهد المطلق وهو الذي يفتي في
جميع الشرع لا في مسئلة دون اخرى العلم بما يتوقف عليه تحصيل الاحكام الى الله
تعالى من اصول الدين ومدارك الاحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس

ومما

وما يتعلق بها من العلوم كعلم اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والمجتهد
في مسئلة او مسائل مخصوصة يكفيه معرفة ما يتعلق بها ولا يضره جهل ما عداه وبالجملة
يشترط في المجتهد المطلق ان يعرف ايات القرآن المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة اي افرادا
وتركيبا فيفتقر الى ما يعلم في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او
تعلما او شرعية اي مناطات الاحكام واقسامها من ان هذا خاص او عام او مجمل او
مبين او ناسخ او منسوخ او غيرهما وضابطه ان يتمكن من العلم بالقدر الواجب منها عند
الرجوع اليها وان يعرف السنة المتعلقة بمعرفة الاحكام لغة وشرعية كما ذكرنا وسندا
وهو طريق وصولها الينا من تواتر وغيره ويتضمن معرفة حال الرواة والجرح و
التعديل والصحيح والسقيم وغيرها وطريقه في زماننا الاكتفاء بتعديل الائمة
الموثوق بهم لتعذر معرفة احوال الرواة على حقيقتها في وقتنا وان يعرف القياس
بشرائطه واركانه واقسامه المقبولة والمردودة ويستلزم معرفة المسائل المجمع
عليها لئلا يخرق به وبالجملة لابد من معرفة ما يتعلق بالاحكام الشرعية من
الكتاب والسنة ويكفي فيها معرفة كتاب مصحح جامع كالسنن لابي داود
وعلم اصول الفقه واما علم الكلام فقيل انه غير شرط والاولى انه يعلم منه
قدرا به يتم نسبة الاحكام الى الله تعالى من كونه موجودا قديما حيا قادرا عليما
وثبوت تكليفه وبعثه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ومعرفة معجزته وشرعه
وان لم يتبحر في ادلتها التفصيلية واما الفقه فهو ثمرة الاجتهاد فلا يكون
شرطا فيه وان كانت ممارسته في زماننا طريقا الى تحصيله وهذا كله على القول
بعدم تجزي الاجتهاد واما على ما هو الصحيح من القول بجواز الاجتهاد في بعض المسائل
دون بعض فشرطه معرفة ما يتعلق بالبعض المجتهد فيه ولا يضر الجهل بما لا
يتعلق به والاجتهاد يتعلق بالمجتهد فيها اي المسئلة المجتهد فيها لا يرفع الظن
الحاصل للفقيه لان المفروض حصول جميع ما هو امارة في تلك المسئلة في ظنه نفيا
واثباتا اما باخذه عن مجتهد واما بعد تقرير الائمة الامارات وضم كل الى جنسه
فيتجزى الاجتهاد حينئذ واما مجتهد المذهب فشرطه الاطلاع على اصول مقلده
لان استنباطه لحكم جديد على حسبها ويسمى استنباطه لحكم جديد احتمالا في
الحكم والدليل جديد لحكم المروي عن امامه تخريجا وقد اطلق كثير من المتأخرين اسم
التصحيح على الكل مسئلة لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجوز

له الاجتهاد في الاراء الدنيوية والحروب دون الاحكام الدينية الا ما يروى عن
الجبائي وابنه والاصح عنهما خلافه واختلف في تعبده عليه السلام بالاجتهاد
فيما لا نص فيه من الاحكام الشرعية على قولين احدهما الجواز وهو قول ابي طالب وابي
البصري والشيخ الحسن والمنصور بالله وغيرهم وثانيهما المنع عقلا حكاه في الفصول
عن بعض ائمتنا والشيخين وابي عبد الله البصري وفي هذه الحكاية نظر فان ابا طالب
صرح في المجزي ان مذهب الشيخين وابي عبد الله البصري جوازه عقلا وعلى الجواز
فالوقوع وعدمه والوقف يعني انه اختلف القائلون بالجواز وهم اكثر الناس في
وقوع تعبده صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالاجتهاد في الاحكام الدينية فقال الشافعي وابو يوسف
بثبوته واختاره ابن الحاجب وقال ابو طالب وابو عبد الله البصري والشيخان واكثر
المعتزلة بانه لم يقع وذهب القاضي عبد الجبار وابو الحسين الى التوقف واختاره الامام
يحيى بن حمزة عليه السلام وعزاه الى اكثر علماء الاصول ثم احتج اهل الجواز
لا يمتنع تعلق المصلحة به عقلا فيكون حكمه كحكمنا في تعلق حكمه بالتوصل الى كثير
من الاحكام من طريق القياس والاجتهاد فيتعبد بذلك كما تعبدنا فان قيل لو جاز
له الاجتهاد للزم ان يجوز عليه الخطا كما يجوز على سائر المجتهدين قلنا جواز الخطا
ممنوع في حقه للعصمة عنه واستلزام جواز عدم الثقة بقوله فلا يجوز عليه الخطا
فيما يجتهد فيه وان جاز علينا كما لا يجوز عليه السهو والغلط فيما يبلغه عن الله تعالى
والا وقع الريب في جميع احكامه لاحتمال كونها عن اجتهاد مخلوط فيه وذلك مما
ينفي التنفير عن القبول منه سلمنا تجويز الخطا عليه كما ذهب اليه بعض القائلين
بالوقوع فلا يقر عليه اتفاقا فلا يلزم منه عدم الثقة بقوله احتج اهل المنع
بانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قادر على اليقين في الحكم بانتظار الوحي فيحرم عليه
الظن الذي يحصل من الاجتهاد سواء ورد بالمنع فان انزال الوحي غير مقدور له
وانتظاره لا يستلزمه ولذا كان يحكم بالشهادة مع انها لا تفيد الا الظن احتج
اهل الوقوع بقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم فعوتب صلى الله عليه وآله وسلم على حكمه الذي
هو اذنه للمنافقين في القعود والتخلف عن غزاة تبوك ولا عتاب فيما علم بالوحي و
احتجوا ايضا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق
الهدي اخرجه مسلم وغيره عن جابر من حديثه الطويل معناه لو علمت اولا ما علمت اخرا
او مثله لا يستقيم الا فيما عمل بالراي معناه عمل في السوق بالراي وهو حكم شرعي

ورد

لكن قال الاذن للغزاة ان في تبوك الحاجة والظاهر ... زمان

ورد الاول من الدليلين بانه وارد في الحكم الشرعي من الاذان والحروب والامور
الدنيوية ولا نزاع فيه ورد الثاني بمنع كون معنى الحديث ما ذكرتم بل معناه لو استقبلت
من امري ما استدبرت ما احببت ... من انواع الحج الثلاثة ...
لم يمكني التوقف عن اجتهاد بل كان مخيرا بين الطرق فيحرق وبين غيره فلا يوقف و
انما قال ذلك تطييبا لنفوس اصحابه لانه كان يشق عليهم مخالفته فعله وحجة عدم
الوقوع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى معناه ان كلما ينطق به
عن وحي وهو ينفي الاجتهاد ورد بتخصيصه بما بلغ من القرآن لانها لرد قولهم فيه
انه مفتري ولو سلم عمومه فتعبده بالاجتهاد ثابت بالوحي فيكون الحكم الثابت بالاجتهاد
الثابت بالوحي ثابتا بالوحي واعلم ان القائلين بوقوع الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم
فريقان فريق لم يجوز عليه الخطا وفريق جوزه ولكنه لا يقر عليه بل ينبه احتج
الفريق الاول بانه لو جاز الخطا فيما افتى به لكنا مامورين باتباع الخطا وهو باطل
ورد بمنع البطلان كما امر العوام باتباع المجتهد ولو كان مخطيا والحاصل ان
للحكم الخطا جهتين عدم مطابقته للواقع وكونه مجتهدا فيه والاول لا يمنع ... وجب العمل به على نفسه ولو كان خطا يجب على متبعيه ايضا اذلك على ان اتباعه
انما يجب فيما قرر عليه ولا خطا فيه قالوا ثانيا تجويز الخطا يورث الشك ويقدح في مقصود
البعثة ورد بانه لا يورثه بعد ثبوت الرسالة بتصديق المعجزة لوجوب اتباعه ولو خطا
ولا سيما اذا علم انه لا يقر عليه الاجماع قالوا ثالثا العصمة للاجماع عن الخطا لكون
اهله امة الرسول عليه الصلاة والسلام فنفسه اولى بهذا الشرف واجيب بان العصمة
في الاجماع بخبر القرآن ومثل هذا مسلم في حقه صلى الله عليه وآله وسلم احتج الفريق
الاخر اما عقلا فبانه لا مانع منه من حيث بشريته وليس علو رتبته وكمال عقله دافعا
حدسه ما يخالف السهو والخطا للعقل ومن لوازم الطبيعة البشرية فاذا جاز سهوه
جاز له الخطا كما ثبت انه سهى في صلاته فالخطا في غيرها اولى واما نقلا فبقوله
تعالى لم اذنت لهم دل على ان اذنه كان خطا وقوله تعالى ما كان لنبي ان يكون
له اسرى الاية حتى قال عليه الصلاة والسلام لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر لانه
اشار الى القتل وغيره الى الفداء فهو خطا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم انما انا بشر
وانكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع
فمن قضيت له بحق مسلم فانما هي قطعة من النار فلياخذها او ليتركها فدل على انه قد يخطي

عليه الحق الباطن واجيب بان ذلك في الاذان والحروب وفصل الخصومات
والكلام في الاحكام ولا يقال ان فصل الخصومات يستلزم الاحكام الشرعيه وهي
الحل والتحريم والحرمة لاخر مستحق جواز خطابه فيها لانه يقال انما يتم ذلك عند من
يقول ان الحكم ينفذ ظاهرا وباطنا كالامور اي الحنفيه واما على ما هو الحق فلا ولو
نفذ باطنا وجل لم يكن قطعة من النار ولو كان مثاب من الاجتهاد في الاحكام لم يقر عليه
للاجماع على انه لا يقر على خطا في اجتهاده **مسألة** اختلف في جواز
الاجتهاد من الصحابة رضي الله عنهم عصره عليه السلام على اقوال الجواز عقلا وهو
مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين ومنها المنع مطلقا في الحاضر والغائب مع الاذن
وعدمه وهذا المذهب الاول ومنها المنع في الحاضر دون الغائب وهذا مذهب ابي علي
وابي هاشم وغيرهما رواه عنهما ابو طالب عليه السلام ومنها المنع عنه بلا اذن والجواز
مع الاذن ذكر في المنتهى اختلف على الجواز في الوقوع على اقوال منها الوقوع
حاضرا وغائبا عند الاكثر ومنها عدمه مطلقا عند ابي علي وابي هاشم في رواية الا
ومنها عدم الوقوع في الحاضر مطلقا يعني باذن وبغير اذن ومنها عدم الوقوع بلا
اذن منه صلى الله عليه وآله وسلم والوقوع معه وهو المختار عند ابي طالب عليه السلام و
المنصور وغيرهما ومنها الوقف في الوقوع وعدمه مطلقا يعني في الحاضر و
الغائب وهو مذهب ابي علي وابنه في رواية ابي طالب وابي الحسين والامدي
ومنها الوقف فيما عنه صلى الله عليه وآله وسلم والقطع بالوقوع من الغائب
لحديث معاذ المتلقى بالقبول وهو مذهب القاضي عبد الجبار الجواز لما تقدم
من انه لا مانع من تعلق المصلحه به عقلا المنع للتمكن من العلم بالرجوع الى
الرسول عليه الصلاة والسلام والاجتهاد انما يحصل به الظن ولا يصار اليه
الا مع تعذر العلم ورد بالمنع فان اخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير مفيد و
لعلم لا يقال يجب عليه الاخبار اذا سألوه فيرتفع السؤال وهو مفيد قطعا
لانه يقال اذا كانت المصلحه في ان يعمل المكلفون في بعض الاحكام باجتهادهم
ويسلكوا فيها طريق الظن لم يجب ان يبين لهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تلك
الاحكام من طريق النص لما لم يجز فلا تمكن من العلم قالوا لو جاز ذلك لحرم منه
الاستغناء صلى الله عليه وآله وسلم في تلك الاحكام التي يتوصل اليها بالاجتهاد
قلنا لزوم الاستغناء ممنوع كيف والاجتهاد فيها لا يتم الا بالحاقها

بالمنـ

بالمنصوصات والا لزم ان تكون الصحابة رضي الله عنهم بعده فقد استغنت عنه
في احكام الحوادث التي اجتهدت فيها وهو ظاهر الفساد اصح الاقوال
وهو القائل بجواز الاجتهاد من الغائب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم دون الحاضر
والقائل بجوازه مع الاذن والمنع بعدمه كل طرف بدليل بطرف المنع لدليل المانع
مطلقا وهو ما تقدم وطرف الجواز دليله الوقوع مع الغيبة كخبر معاذ المتلقى بالقبول
ومع الاذن كتحكيم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتل الرجال وقسمة الاموال
وسبي الذراري والنساء فقال صلى الله عليه وآله وسلم لقد حكمت بحكم الله وفي رواية
بحكم الملك وحجته الوقوع مطلقا تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لقول ابي بكر
رضي الله عنه اخرج مسلم عن ابي قتادة الانصاري قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم عام حنين وذكر القصة الى ان قال ثم ان الناس رجعوا وجلس رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم فقال من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه فقمت فقلت من يشهد لي
ثم جلست ثم قال مثل ذلك فقال فقمت فقلت من يشهد لي ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة فقمت
فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما لك يا ابا قتادة فقصصت عليه القصة فقال
رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فارضه من حقه فقال ابو بكر
لاها الله اذن لا يعمد الى اسد من اسد الله يقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدق فاعطه اياه فاعطانيه فبعت الدرع فابتعت به
مخرفا في بني سلمة فانه لاول مال تاثلته في الاسلام قلنا ابو بكر انما قال
بالنص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه لا بالاجتهاد
وهو ظاهر اصح الثاني وهو القائل بعدم الوقوع بانه لو وقع لنقل وعلم
يعني انه لو ورد التعبد بالاجتهاد ووقع استعماله لوجب ان ينقل نقلا شائعا يقع به
العلم كما ان الصحابة رضي الله عنهم لما تعبدوا به بعده صلى الله عليه وآله وسلم ووقع منهم
العمل به نقل ذلك نقلا يوجب العلم قلنا لزوم العلم بنقله ممنوع ولا يلزم مساواته
اجتهاد الحاضر لغيره في الشيوع لقلة الاجتهاد مع نزول الوحي وكثرته وعموم الحاجة
اليه مع انقطاعه ولو سلم فمتعقب لان خبر معاذ متلقى عند العلماء بالقبول اصح
الثالث وهو القائل بوقوعه من الغائب دون الحاضر اما عدمه من الحاضر فدليله
ما مر انه لو وقع منه لنقل الينا نقلا يوجب العلم وجوابه ما سبق واما وقوعه من الغائب
فخبر معاذ الذي تقدم وهو متلقى عند العلماء بالقبول فيوجب العلم اصح

الرابع يوهم منع الاذن خاصة حضوراً او غيبة بما رواه اهل السير من تعليم معاذ
بن معاذ في بني قريظة من جانبه بحضرته فحكى الحاجب وتجويزها كما روي ان النبي
صلى الله عليه واله وسلم امر عقبة بن عامر وعمرو بن العاص ان يجتهدا في بعض الحوادث
بحضرته وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة
وروي ايضا انه امر غيرهما بذلك ذكر ابو طالب في المجزي وكما روي انه قال لابي موسى
حين وجهه الى اليمن اجتهد رأيك **مسئلة** اجمع المسلمون على ان المصيب
في العقليات واحد وان النافي لملة الاسلام كلها او بعضها وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة
دينا كوجوب الصلوة وتحريم الزنا والخمر كافر ولكن في انه آثم خلاف الجاحظ في
المجتهد دون المعاند مع انها تجرى عليه في الدنيا احكام الكفار اتفاقا وفي انه مخطي
خلاف العنبري وقد اول نفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام كالقول بالرؤية
لا في صريح الكفر والاصح ان خلافهما في مطلق الكافر سواء كان من اهل القبلة او لم يكن
اذ القول بان اليهودي غير مخطي في نفيه نبوة نبينا صلى الله عليه واله وسلم ليس بابعد
من القول بان المجتهد من اهل القبلة غير مخطي في ان الله تعالى جسم في جهة والجبر
انما اراد بتصويب كل مجتهد في العقليات وقوع معتقده لزم التناقض كقدم العالم و
حدوثه وان اراد عدم الاثم فمحتمل والا يكن مخالفا لما علم من الدين بالضرورة بل لغيره
من القطعيات المعلومة بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات
المعلومة بالاجماع فآثم مخطي ان قصر لا كافر لان الاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالف
على وجوب اي الكفار معاندهم ومجتهدهم من اهل النار فيبطل نفي تأثيم المجتهد
منهم كما يقوله الجاحظ ويبطل تصويبه كما يقوله العنبري ولو ان التكليف بخلاف
الاجتهاد مما لا يطاق ممنوع اشارة الى شبهة الجاحظ والعنبري وجوابها تقرير
الشبهة ان حصول ما يترتب على الاجتهاد من الاعتقاد ضروري فيمتنع اعتقاد نقيضه
والا اجتمع النقيضان والجواب منع امتناع اعتقاد النقيض دائما وانما يمتنع
حين هو معتقد لنقيضه ورفعه ممكن بتصحيح النظر هذا حكم المجتهد في اعتقادات
الاصول وقطعيات الفروع واما ظنيات الشرع وهو الاحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية
فقد قيل فيه بالتخطئة والتصويب فقال الاشعري والباقلاني وابن سريج والبلخي
وجماعة كل مجتهد مصيب وقال الجمهور بوحدة الحق وتخطئة البعض وعليه المتأخرون
من الحنفية والشافعية والمالكية وقال ابن السمعاني انه ظاهر مذهب الشافعي

ومن حكي عنه غيره فقد اخطأ وبه قال والدنا المنصور بالله عليه السلام ومن
الذي نختار والقائلون بالتصويب منهم من قال بعدم الاشبه وهو انه لو حكم
الله لم يحكم الا به فتخطئه مصيب مخالف للاشبه وربما عبروا عن ذلك بانه مخطي في الانتهاء
لا في الابتداء وهذا قول ابن سريج وابي يوسف ومحمد قال الاشعري والباقلاني
بان كل مجتهد مصيب مع عدمه اي عدم الاشبه فما لا حكم الله تعالى تابع لظن
المجتهد فكلما ظنه هو حكم الله في حقه على القول الاول وهو القول بوحدة الحق و
تخطئة البعض قيل بالتأثيم لمخالف الحق وهو قول الاصم وبشر المريسي والقاطعة
السنة والاجماع بل نفيه وذلك قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به و
قوله صلى الله عليه واله وسلم ان الله وضع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
وما علم بالتواتر من اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في المسائل الاجتهادية شائعا ذائعا
من غير نكير ولا تأثيم من بعضهم لبعض معين ولا مبهم مع القطع بانه لو كان اثم لذكروه
الاجتهاد وتجنبوه وتخوفوا منه والصحيح الذي عليه الاكثر ان عليه دليل ظني من ظفر به
فهو المصيب وقيل عليه دليل قطعي وهو مذهب الاصم والمريسي وقيل لا دليل
عليه انما هو كدفين يصاب اي يتفق لبعض من يشاء احتج الاولون وهو القائلون
بوحدة الحق وتخطئة البعض بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ان الاجتهاد
طلب الحكم فيتوقف عليه فيكون ثابتا قبل الاجتهاد وبيان ذلك ان المجتهد طالب و
الطالب لا بد له من مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فلا بد من ثبوت حكم
قبل ثبوت الطلب واذا كان كذلك كان المخالف لذلك الحكم مخطيا قيل المطلوب الظن ويثاله
من كان على ساحل البحر فقيل له ان غلب على ظنك السلامة ابيح لك الركوب وان غلب على
ظنك العطب حرم وقبل حصول الظن لا حكم لله عليك قلنا المتعلق يتوقف عليه و
المثال ليس مما نحن فيه لان متعلق الظن هو الحكم الشرعي بمعنى ان المجتهد يظن ان حكم
الله تعالى في هذه الواقعة هذا دون هذا وهذا معلوم ضرورة وايضا فالمجتهد
المجتهد لا يطلب الظن كيف كان وانما يطلب ظنا صادرا عن امارة توجب الامارة
متوقفة على وجود مدلولها فلو كان وجود المدلول متوقفا على حصول الظن لزم الدور
قيل متعلق الظن هو الاشبه بالاعتبار المعهود من الشارع والاليق بالاصول
قلنا هذا على مخالف التيقن من الاجتهادات الصادرة عن الامارات الظنية
ولا خلاف في جوازها فصل متعلق الظن هو الدليل لا المدلول قلنا الدليل

ان يتوقف على الجمع لولد الذي هو حكم الله تعالى في نفس الامر متفق على الاجتهاد فلا يكون متوقفا عليه وايضا لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان اذ شرط القطع بقاء الظن
هذا دليل اخر من الادلة العقلية وتوجيهه انه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع القطع وعدمه في الحكم المستنبط بيانه ان المجتهد اذا ظن حكما اوجب ظنه القطع به في حقه وقطعه به مشروط ببقاء ظنه به للاجماع على انه لو ظن غيره وجب عليه الرجوع عنه قيل لا نسلم ان قطعه به مشروط ببقاء ظنه لم لا يجوز ان يستمر الظن ريثما يحصل القطع ومع حصوله يزول الظن لان العلم بالحكم المستنبط لتنافي العلم والظن وليس هذا زوالا له بالظن بغيره بل بالقطع به قلنا او لا عدم زوال الظن في المجتهدات الى العلم لما امر متحقق بالوجدان فثبت ان امكان استمرار الظن لما مكث اي قول باطل يتحير من بطلانه وثانيا بان زواله اي الظن الى العلم ان سلم يمنع الرجوع عن ذلك الحكم الى حكم اخر مظنون لامتناع ظن احد النقيضين مع العلم بالاخر وكذا ايجابه اي ايجاب الظن للعلم مع تذكره اي الظن يمنع الرجوع ايضا يعني انه اذا كان الظن بالحكم موجبا للعلم به على ما هو اللازم من تصويب كل مجتهد امتنع الرجوع لامتناع ظن نقيض الحكم مع تذكر ظن الحكم الموجب للعلم لامتناع ظن نقيض الحكم المعلوم مع ملاحظة ما هو موجب للعلم لوجوب دوام العلم بدوام ملاحظة موجبه والا لم يكن العلم علما ولا الموجب موجبا والقطع بالجواز لظن النقيض في الرجوع عنه اي مع تذكر ظن الحكم حاصل فلم يكن مستلزما للعلم فتبين لزوم اجتماع النقيضين وانه يرد على المذهبين فالالزام به مشترك بينهما فاما ان يبطلاه او يفسد الدليل لوجوب اتباع الظن قطعا فان الاجماع منعقد على وجوب اتباعه سواء قيل باتحاد الحق او تعدده فقد استلزم الظن القطع على المذهبين قلنا نعم لو اتحد المتعلقان واما اذا اختلف متعلقا الظن والقطع فلا وهما عندنا على وحدة الحق مختلفان لان متعلق الظن الحكم المطلوب ومتعلق القطع تحريم مخالفته او وجوب العمل به لكونه مظنونا فلا يلزم امتناع ظن النقيض مع تذكر موجب القطع لان موجبه يوجب القطع بغير المظنون فلا ينافيه عدم القطع بالمظنون ولو سلم ان ظن المظنون لما كان هو الموجب للقطع بالمطلوع كان زواله عند ظن النقيض موجبا لزوال القطع لكنه ليس موجبا له دائما بل ما دام مظنونا فعند زوال الظن ينتفي شرط الموجب والشيء كما ينتفي بانتفاء موجبه قد ينتفي بانتفاء شرطه فلا يمتنع ظن النقيض فان قيل لا اتحاد في المتعلق على القول بالتصويب ايضا لان الظن متعلق بكون الدليل

دليلا

دليلا والعلم بثبوت مدلوله ما دام دليلا فاذا تبدل الظن زال شرط ثبوت الحكم وهو ظن الدلالة فتبدل الحكم اجيب بان كونه دليلا حكم ايضا فاذا ظنه فقد علمه والا جاز ان يكون الدليل غيره فيكون مخطئا في انه هو فلا يكون كل مجتهد مصيبا ومع تذكر في كونه دليلا الظن والعلم فيتم الالزام وفيه ان الشرع جعل مناط وجوب العمل ظن الدليل لا نفس الدليل ولا القطع به فيجوز ان يوجب ظن الدليل وجوب العمل وان يوجب الجزم بكونه دليلا ثم يجوز كون غيره دليلا لا يوجب العمل ما لم يتعلق الظن بكونه دليلا ثم المراد بكون كل مجتهد مصيب اصابته في الاحكام التكليفية لا في كل حكم والاحسن في الجواب ان الظن المتعلق بثبوت المدلول مستفاد من الدليل قطعا ووجود ظن اخر متعلق بكون الدليل دليلا لا يرفع المحذور الحاصل من الظن الاول نعم اذا اخذت القضية القائلة بان مظنون المجتهد مقطوع به مشروطية او عرفية لم يلزم المصوبة امتناع ظن النقيض كالمخطئة لكنه سوق التناقض لكونهم تقطعون بان الحكم المتنازع فيه ثابت في نفس الامر ويقاء الظن بالمجتهدات مما لا يمكن انكاره وايضا لو لم يكن لله تعالى في كل واقعة حكم لكان يلزم ان يكون المجتهد اذا اجتهد في واقعة بحديده مستلزما شرعا وايضا لو كان الكل حقا فاذا تغير الاجتهاد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين وان لم يبق صار الاجتهاد الثاني ناسخا للاول وكذا المقلد اذا صار مجتهدا والاجماع على ان ابتناء الشرائع ونسخها انما هو بالوحي لا بالاجتهاد من احاد الامة واما الادلة النقلية فالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فكقوله تعالى ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما وذلك ان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه فلو كان كل منهما حقا لم يكن لتخصيص سليمان جهة ولم يحل له الاعتراض على من لم يخطئ فكيف اذا كان اباه نبيا والقول بجواز الاعتراض لترك الاولى فانه في الانبياء عليهم السلام بمنزلة الخطأ في غيرهم مع بعده فان قوله تعالى ففهمناها سليمان يفيد بظاهره تفهيم مطلق الحكومة لا الحكومة التي بكونها الاولى فان التقييد خلاف الظاهر يؤول الى الخطئية وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين فلعل الارفقية سبب التعيين وقوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما يحتمل ايتاء الحكمة ومناسبة الاحكام والعلم بطريق الاجتهاد وهو الظاهر المراد هنا للقرائن السابقة واما الاجماع فان الاثار دالة على ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرددون الاجتهاد بين الصواب والخطأ ويخطئ بعضهم

بعضًا بحث نوار الفتنة المتروك وهذا ما اراد بقوله وايضا اجمع الصحابة على
التخطئة وقد عد شيئا من ذلك فقال كما في العول روى ان ابن عباس رضي الله
عنهما قال أترون الذي أحصى رمل عالج عددًا لم يجعل في مال نصفًا ونصفًا وثلثًا
اذا ذهب نصف ونصف فاين موضع الثلث ثم قال لو قدم عمر من قدم الله واخر من
اخر الله ما عالت فريضة ذكره السيوطي في جمع الجوامع وهذا من ابن عباس انكار و
تخطئة لمن يقول بالعول وقد روي ايضا انه خطأه في ذلك وكما في الكلالة روى
السيوطي عن الشعبي قال سئل ابو بكر رضي الله عنه عن الكلالة فقال اني اقول فيها برايي
فان يكن صوابا فمن الله وحده لا شريك له وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والله
عنه بريء رواه الدارمي والبيهقي وابن ابي شيبة وغيرهم وروى عبد الرحمن بن مهدي
عن حماد بن زيد عن سعيد بن صدقة عن محمد بن سيرين قال نزلت بابي بكر رضي الله عنه
فريضة فلم يجد لها في كتاب الله اصلا ولا في السنة اثرا فقال اقول فيها برايي فان
يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني واستغفر الله وكما في المجهضة بكسر الهاء يقال
اجهضت الناقة والمرأة ولدها القته ساقطا ناقص الخلق فهي مجهض ومجهضة والولد
مجهض قال ابن حجر في تلخيصه روى البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري قال
ارسل عمر رضي الله عنه الى امرأة مغيبة كان يدخل عليها فانكر ذلك فقيل لها اجيبي عمر
فقالت ويلها ما لها ولعمر فبينما هي في الطريق ضربها الطلق فدخلت دارا فالقت ولدها
فصاح صيحتين ومات فاستشار عمر الصحابة رضي الله عنهم فاشار عليه بعضهم ان ليس
عليك شيء انما انت وال ومؤدب فقال عمر ما تقول يا علي فقال علي عليه السلام ان كانوا
قالوا برايهم فقد اخطأوا وان كانوا قالوا في هواك فلم ينصحوا لك ارى ان ديته عليك
لانك افزعتها فالقت ولدها من سببك فامر عليا ان يقيم عقله على قريش ثم قال ورواه
عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن فذكر نحوه وذكره الشافعي بلاغا عن عمر
مختصرا وكما روي عن ابن عباس انه قال حجب علي ابن الابن في حجب الاخوة وقال الا يتقي
الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولم يجعل اب الاب ابا وكما روي عن مسروق قال
كتب كاتب لعمر بن الخطاب رضي الله عنه هذا ما ارى الله امير المؤمنين عمر فانتهره عمر و
قال لا بل اكتب هذا ما راى عمر فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمن عمر
اخرجه البيهقي وروى ابو عبد الله في شرح التجريد عن ابن مسعود انه قال في امرأة مات
زوجها ولم يفرض لها صداقا اقول فيها برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني

ولدت

ومن

الشيطان والله ورسوله منه بريئان ولعلي بن ابي طالب رضي الله عنه كلام في ذلك
لا يحتمل التاويل وشهرتها اغنت عن نقله وانما قال هذا لانه شايع ولم ينكر على احد
منهم واما التنبيه فاشار اليه بقوله وصرحا بعدم التخطئة عليه السلام
وعدة احاديث فمن ذلك ما اخرجه الجماعة الا الترمذي عن عمرو بن العاص قال قال
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اجتهد
فاخطأ فله اجر واخرج الجماعة كلهم عن ابي هريرة نحوه قال الترمذي وفي الباب
عن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر وفي رواية للحاكم اذا اجتهد الحاكم فاخطأ فله اجر وان
اصاب فله عشرة اجور ثم قال هذا حديث صحيح الاسناد وعن عقبة بن عامر ان رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم قال له في قضاء اقض به اجتهد فان اصبت فلك عشر حسنات
وان اخطأت فلك حسنة وروى نحوه احمد بن حنبل في مسنده وحملها التخطئة على صورة
وجود القاطع او ترك استقصاء المجتهد بعيد لا سيما من الصحابة رضي الله عنهم والحاكم
المقصر مازور فلا يكون ماجورا **تنبيه** اجر المخطئ على بذل الوسع لا على نفس
الخطأ لعدم مناسبته ولانه ليس من فعله والمصيب يتعدد الاجر في حقه فله اجر على بذل
الوسع كالمخطئ واجران او اجور اما على الاصابة لكونها من اثار صنعه واما لكونه سن سنة
حسنة يقتدي بها من يتبعه من المقلدين لاهتدائهم به لما دفعهم الهدى ومقلد المخطئ
لم يحصل على شيء غاية الامر سقوط الحرج عنه باعتبار ظنه انه على الحق احتج الثاني
وهو القائل بتصويب الكل بوجهين اولهما ان التخطئة توجب اجتناب المجتهد ورد لا ترك
المخطئ في اجتهاده اما ان يبقى الحكم الذي هو الصواب في نفس الامر في حقه اولا والكل
باطل لان بقاء الصواب في حق المخطئ ووجوبه عليه مع وجوب الخطأ الذي ظنه الصواب
عليه تناقض والتكليف بهما محال وذهابه اي عدم بقاء الصواب في حق المخطئ اعاب
خطأه بجرم صواب وهو ايضا محال وبثبوت الثاني وهو زوال الحكم الاول
في حق المجتهد المخطئ ولا نسلم استحالة ما كان لنفسه الدليل القطعي من نص او اجماع او
تقصير منه في البحث فانه يجب عليه مخالفته الواقع مع الاتفاق على خطائه ونحو الا خلاف
في خطابه اولى وثانيهما ان العمل بغير حكم الله تعالى ضلال ليس باهتداء فلو كان بعض
الصحابة المجتهدين مخطئا لم يكن متابعه المقتدي وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم بايهم
اقتديتم اهتديتم قلنا هو اهتداء من حيث فعل ما يجب عليه لا يصاله الثواب وان لم
يكن كذلك من حيث تحصيل الحكم والصدق ببعض الاعتبارات كاف في اصل الصدق كما اذا

مسألة اختلف في نقض الحكم إن لم

خالف النص مجتهد لم يطلع عليه
يخالف قطعيا من نص كتاب او سنة متواترة او اجماع او قياس قطعيين اما اذا خالف
القطعي نقض بالاتفاق لان الظن لا يبطل العلم قيل في مخالف غير القطعي بالمنع فلا يجوز
من مجتهد نقض حكمه اذا تغير اجتهاده ولا حكم غيره اما اذا لم يخالف نصا ولا ظنيا
ولا اجماعا واما اذا خالف اجتهادا فهو مذهب الجمهور لفوات مصلحة نصب الحكام
لانه يتسلسل بنقض النقض من الاخر فتفوت مصلحة نصب الحكام من فصل الخصومة
لعدم الوثوق بالحكم وقيل بالجواز لنقض الحكم ان خالف نصا صريحا ولو كان احادا
او خالف ظاهرا جليا ولو قياسا لقوله تعالى فردوه الى الله والرسول وهذا مذهب
الناصرين من الشافعية ذكره البرماوي وهو ممن يقول بوحدة الحق ولهذا قال وهو
الى التخطئة ظاهر يعني واما عند المصوبة فلا وجه له لكون الاول وقع مطابقا
لمراد الله تعالى وكذا عند بعض المخطئة لان الظن لا يرفع الظن والرد الى الله تعالى
والرسول مع نفي الاختلاف ولا سيما طلب فتح الحكم ولا يجوز الحكم من مجتهد بخلاف
الاجتهاد الحاصل له ولو مع ذلك الحكم من المجتهد عن تقليد منه لمجتهد اخر وانه باطل
لوجوب اتباع الظن والعمل به ولا يجوز له التقليد مع اجتهاده اجماعا وكذا مع تمكنه
من الاجتهاد كما يجيء ان شاء الله تعالى ولا خلاف ان رجوع المجتهد في الاحكام التي لا يستقر
حكمها لا حكم له فيما مضى منها والمختار الذي عليه الجمهور ان تجويزه اي المجتهد
لو اتم الحكم اي ما يسمى حكمه تحليلا او تحريما واجزاء بجواز ان يطلق زوجته ثلاثا من
دون تخلل رجعة وهو يرى ان الطلاق لا يتبع الطلاق في العدة ثم تغير اجتهاده الى ان
الطلاق يتبع الطلاق وبجواز ان يرى ان الخلع فسخ فنكح امرأة كان خالعها ثلاثا ثم
تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق اي في مذهب الحنفية بجواز ان يسافر سفرا وهو يرى
القصر فيه ثم راى بعد خروج وقت الصلوة وقبل فعلها ان ذلك يوجب القصر نقض الحكم
من الاجتهاد من حينه لا من اصله فلا يجب ما فعله بالاجتهاد الاول ولا يعاقب عليه
قبل تغير الاجتهاد وبعده يعمل بالثاني تحريما واجزاء فيقتضي تماما ويفارق المطلقة
والمخالعة الا ان قيل فيما في المطلقة والمخالعة بلا نافي واجزاء لو قضى تمرا وهو
يرى وجوب التمام بما يعتقد تحريمه في الاول وعدم اجزائه في الثاني وقيل لا يعمل بالثاني
بل بالاول سواء اتصل به حكم حاكم ام لا تنزيلا للاجتهاد منزلة الحكم فلا ينقض الاجتهاد
بالاجتهاد والتحقيق ان العمل بالاجتهاد الثاني ليس نقضا للاول وانما يكون نقضا

له

له لو حكم بانه كان حراما من اول الامر واهل التخطئة والتصويب متفقون على خلاف
ذلك وقيل لا يعمل بالثاني المحكوم به اي بالاول فاذا حكم حاكم بصحة الرجعة و
النكاح فيما مثلناه عمل المجتهد على ذلك وان خالف اجتهاده لما سبق من انه لا ينقض
الحكم في الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره وان اتباع النقض يستدعي اعتبار الحكم واعتبار
يقتضي عدم تحريمه على المجتهد الذي تغير اجتهاده وعلى مقلده وهذا هو رأي الحنفية
وكثير من القائلين بوحدة الحق وهو مبني على ان حكم الحاكم في الاجتهاديات ينفذ
ظاهرا وباطنا فيحل للزوج مباشرة تلك المطلقة والمخالعة ظاهرا وباطنا وان كان
مذهبه التحريم وفيه نظر ويجري الخلاف في المقلد يعني ان الخلاف في المقلد كالخلاف
في المجتهد فلو تزوج مقلد بغير ولي عند ظن امامه صحة ذلك ثم علم تغير اجتهاد امامه
فالمختار التحريم مطلقا وقيل الحل مطلقا وقيل اذا اتصل به حكم حل والا فلا وحكمه
اي المقلد بخلاف مذهب امامه جار على الخلاف في الانتقال وسيأتي ان شاء الله تعالى
فان قلنا انه يجوز له الانتقال لم ينقض حكمه والا نقض كما لو حكم المجتهد بخلاف اجتهاده
وقيل انه انما ينقض حكمه اذا لم يقلد فيه احدا من الائمة اما اذا قلد فيه غير امامه
فلا ينقض لانه لعل الله انما حكم به لرجحانه عنده واعلم ان في كون الحاكم مقلدا ثلاثة
اقوال اولها انه لا يصح حكم المقلد وثانيها انه يصح لان التقليد طريق
القاصر عن الاجتهاد ولا يقلد في قيم المتلفات قيل وهذا اولى لئلا تعطل الاحكام
وتضييع الحقوق لقلة المجتهدين خصوصا في زماننا وثالثها انه يصح عند
تعذر الاجتهاد **مسألة** لا خلاف في ان المجتهد ممنوع من التقليد
اذا اجتهد فاداه اجتهاده الى حكم واختلف في تقليده لمجتهد اخر قبل اجتهاده
على اقوال اولها المنع مطلقا وهذا قول الاكثر وهو الجديد من مذهب الشافعي
لان الاجتهاد اصل للتقليد والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لا يجوز كما في
الوضوء والتيمم ولقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يعم الاجتهاد وترك العمل في
العامي للعجز وللقياس على التقليد في الاصول بجامع القدرة على الاحتراز عن احتمال
الجهل ولا يعترض بان المطلوب هنا الظن وهو يحصل بالتقليد لان المطلوب الظن الاقوى
وهو متمكن منه ولا ينقض بقضاء القاضي حيث لا يجوز خلافه لان ذلك عمل بالدليل الدال
على انه لا ينقض لا بالتقليد ثانيها الجواز مطلقا اي سواء كان الغير صحابيا
او لا واعلم منه او لا الى اخر الاقوال في ذلك لعدم علمه به الان وهو مذهب احمد و اسحق

من ذا هو وسفيان ورواية عن ابي حنيفه وثالثها جواز تقليد المجتهد الاعلم
منه وهو قول محمد بن الحسن الشيباني واحدى الروايتين عن ابي حنيفه وذلك لرجحان
الاعلم عليه بخلاف المساوي والادنى ورابعها جواز تقليده للصحابي الراجح
في نظره على غيره من الصحابه المخالفين له والتابعي المجتهد في تقليد ايهم شاء ان لا
في النظر وهذا مذهب مالك والجبائي واحد قولي الشافعي واحمد والوجه رجحان
الصحابي على غيره وخامسها جواز تقليد المجتهد غيره فيما يخصه من الاحكام لا
فيما يفتي به غيره وسادسها جواز تقليده لغيره فيه اي فيما يخصه اذا كان مضيقا
بحيث يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وهو قول ابن سريج وهو قريب لعدم التمكن من
الاجتهاد الذي هو الاجتهاد والوقت باقي احتج المجوز مطلقا بوجوه منها قوله تعالى
فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومنها حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم اما الاية فلانه قبل الاجتهاد لا يعلم والاخر من اهل الذكر فسأله للعمل واما
الحديث فظاهر العموم خص منه من اجتهد بالاجماع فيبقى ما عداه والجواب ان
الامر في فاسألوا اهل الذكر والخطاب في اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم للمقلدين
بيان ذلك ان معنى ان كنتم لا تعلمون ان كنتم لا من اهل العلم يشعر به مقابله ان كنتم لا
تعلمون باهل الذكر والمراد باهل العلم اهل القدرة على تحصيله فان المجتهد من اهل
الذكر ولو كان المراد ما ذكرتم لجاز تقليد المجتهد لغيره بعد الاجتهاد ان كان ظانا
للحكم لانه ح لا يعلمه والخطاب في الحديث للمقلدين كما سبق ولو سلم فيختص بالاصحاب لبركة
الصحبه واحتمال السماع فلا يفيد في عموم الدعوى ومنها ان المطلوب الظن وهو
حاصل بفتوى الغير والجواب ما مر ان ظنه باجتهاده اقوى من ظنه بفتوى
الغير فيجب العمل بالاقوى **مسألة** اذا تكررت الواقعة التي قد اجتهد المجتهد
فيها فان لم يكن ذاكرا لاجتهاده الاول اصلا او ذكره وتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب
عليه اعادة النظر فيها قطعا وان كان ذاكرا لاجتهاده الاول دون دليله ولم
يتجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع ففي الخلاف فذهب الشيرازي الى وجوب الاعادة
وذكر بعض الشافعيه فيها وجهين قال النواوي اصحهما لزوم التجديد والمختار
الذي عليه الجمهور انه لا يلزمه اعادة النظر وتذكر طريق الاجتهاد لتكرر الواقعة حتما
اذ قد يحصل مطلوبه والاصل عدم امر يغيره والقول من المخالف باحتمال تغير الا
فلا يستقر الظن باعادة النظر يعلم استمرار كان الاعادة واجيب بمنع اي اعادة النظر

مطلقا سواء تكررت الواقعة اولا لدوام الاحتمال ولا قائل به والحل ان الظن ما
دام مظنونا فاحتمال خلافه مرجوح والآن لم يعمل به اول مرة والمرجوح لا يعتبر مع الراجح
واذا ازال الظن بان شك في قوته حيث تجدد له ما يحتمل انه يقتضي الرجوع وجب الاستئناف
مسألة ذهب جل اصحابنا والمعتزله والحنابله الى انه يمتنع شرعا خلو الزمان
عن مجتهد لقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى
تقوم الساعه وحتى ياتي امر الله ومن ذلك قول علي عليه السلام من كلام طويل لا
تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهر مكشوف او خائف مغمور وغيره من الاحاديث
المفيدة لمعناه حتى تواتر كما سبق ووجه الدلالة انا مكلفون بالاحكام الاجتهادية في
كل وقت ولا طريق لنا الى العلم بها الا الاجتهاد وهذا معنى وجوبه على الكفاية
فلو لم يوجد مجتهد لزم خطأ الامة والاحاديث تحيله فان قيل يكفي في ذلك تقليد
الاموات اجيب بان جواز تقليدهم مفتقر الى الاجتهاد فيه والمدعى مطلقا لا اجتهادا
لا الاجتهاد المطلق قيل غاية ما ذكرتم من الدليل انه نفى الخلو عن المجتهد لا الجواز
للخلو والنزاع في الثاني دون الاول قلنا الذي لم ينفه دليلنا هو الجواز العقلي
اي جواز خلو الزمان عن مجتهد عقلا وهو غير المدعى اذ المدعى انما هو امتناع الخلو
الزمان عن مجتهد من جهة الشرع دون العقل وقيل يجوز الخلو وهو مذهب الامام
يحيى عليه السلام والاكثرين لنا قوله صلى الله عليه وآله ان الله لا يقبض
العلم الخبر عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
يقول ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء
حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
رواه البخاري ومسلم وغيرهما وهو ظاهر في الجواز والوقوع حيث اخبر بقبض
العلم والعلماء واتى بكلمة اذا التي اصلها للقطع بتحقق وقوع مدخولها وهي تنفي
ابقاء العالم على العموم قلنا هذا الحديث لا يعارض الحديث الاول لكونه متواتر المعنى
دون هذا مع ان المراد بقبض العلماء منعهم عن تمكين البسطة في الارض و
ظهورهم على الجهال فيقبض العلماء هو قبض بسطتهم واستعلاء سطوة الجهال على الارض
على بعض المظهرين فيها والغلبه واستطالة البغي على عكس ذلك شايع ويدل على صحة هذا
التاويل ويقويه قوله في اخر الحديث اتخذ الناس رؤساء جهالا اي جعل رياسه الجاهل بدلا
عن رياسه العالم قوله لو امتنع الخلو لكان ممتنعا لغيره لا لذاته اذ لا يلزم من فرض وقوعه

لذاته بهاتين فالاصل عدم الغير اما اذا حرينا على الاطلاق اى مطلق الامتناع اعم من الشرعي والعقلي فلا نجد كما مرّ الا الاعتقادى والعملى بحمل الامتناع المخصوص وهو العقلي الشرعي والعقلي فلا نجد لاحمعنا انسا ويريد الامتناع بعمل على موجب الامام عقلا ولا يجب لحرجه عن محل النزاع بعضهم يعني الامامية والمعتزلة لا ماميه وبعض المعتزلة بل ذهب بعضهم الى ان من يقول بوجوب الامامة عقلا الى انه لا يجوز عقلا خلو الزمان عن مجتهد وحجتهم هناك في الجواب ان خلو الزمان عن مجتهد وحجتهم هناك في الجواب

مسألة لا خلاف في جواز التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم او المجتهد ان يحكم بما رآه بالنظرة الاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيفما اتفق له من غير دليل فذهب مويس بن عمران من المعتزلة الى جوازه ووقوعه وذهب الجمهور من متاخري الحنفية والشافعية وغيرهم الى جوازه عقلا ولكنه لم يقع وتردد الشافعي فقيل في الجواز وقيل في الوقوع وذهب الامام يحيى بن حمزة الى جوازه في حق النبي والمجتهد دون غيرهما وتوقف في الوقوع واجاز ابو السمعاني في حق النبي لا غير وهو اختيار الشافعي والذي عليه الجمهور من ائمتنا والمعتزلة انه يمتنع التفويض فلا يجوز ان يقول الله تعالى للنبي او غيره على لسان نبي احكم بما تشتهيه كيف اتفق فانك لا تحكم الا بالحق لتعذر ادراك المصالح في الشرعيات مصالح ولا يستقر من كلف اختيار الصلاح قاله راكه على وجه الاتفاق كما لا يستمر الصدق عن مخبر لا عن علم واذا جاز من المكلف اختيار الفساد كان الامر بالحكم باختياره امرا بما لا يؤمن ان يكون مفسدة وهو قبيح واعترض بجواز ان يكون الفعل مصلحة بحسب اختياره كما يكون مصلحة بحسب ظنه واجيب بانه ان كان للاختيار تاثير في كون الفعل مصلحة سقط التكليف ولحق بالاباحة لانها ليست باكثر من ان يقال ان اخترته فافعله وان لم تختره فلا تفعله والا لم يستمر اختيار الصالح اتفاقا قلت الا فعال الخير منها اكثرت لعدم انفكاك خور المنتهى من كل واجب فان قيل اذا قيل له انك لا تحكم الا بالحق انت الفعل اجيب بان صحة مثل هذا القول داخل في المتنازع لكونه خبرا ولا يصح اسنادا اختيار المصلحة اتفاقا فلا نسلم انه يجوز احتج الاخرون على الجواز بعدم امتناعه لذاته ولا لغيره بما يمنعه وبناء على نفي القبح العقلي واما على الوقوع فبقوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ولا يستقيم الا بتفويض التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى وبحديث ابن عباس المتفق عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله

يوم خلق السموات والارض الى ان قال فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا تلتقط لقطته الا من عرّفها ولا يختلى خلاها فقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال الا الاذخر وزعم المفوض الى كتابه حيث اطلق المنع ثم استثنى بالتماسه مع ظهور انه لم ينزل الوحي في تلك اللحظة الخفيفة ولحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة رواه الجماعة ولحديث ابي هريرة رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال صلى الله عليه وآله وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم رواه مسلم وفي حديث ابن عباس قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها الحج مرة فمن زاد فتطوع رواه الحاكم وصححه وفي حديث علي رضي الله عنه قال لما نزلت هذه الآية ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يا رسول الله أفي كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام فسكت ثم قالوا افي كل عام قال لا ولو قلت نعم لوجبت رواه الحاكم وهذه الاحاديث صريحة في ان قوله المجرد من غير وحي موجب واحتجوا ايضا بما روى من قصة قتيلة ذكر ابن اسحق في السيرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما رجع من بدر العظمى ومعه الاسارى فيهم النضر بن الحارث وعقبة بن ابي معيط وغيرهما من شياطين العرب امر علي بن ابي طالب رضي الله عنه فضرب عنق النضر بن الحارث صبرا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله قال ابن هشام فقالت قتيلة بنت الحارث اخت النضر ترثيه

يا راكبا ان الاثيل مظنة	من صبح خامسة وانت موفق
ابلغ بها ميتا بان تحية	ما ان تزال بها الركائب تخفق
مني اليه وعبرة مسفوحة	جادت بواكفها واخرى تخنق
هل يسمعن النضر ان ناديته	ام كيف يسمع ميت لا ينطق
امحمد يا خير نجل كريمة	من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما	من الفتى وهو المغيظ المحنق
او كنت قابل فدية فلينفقن	باعز ما يغلو به ما ينفق

وَالنظر اقرب من اسرت قرابةً ۞ وَاحبتهم ان كان عتق يُعتق

ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ۞ لله ارحام هناك تُشقق

صبرًا يقاد الى المنية متعبًا ۞ رسف المقيد وهو عانٍ موثق

قال ابو هشام فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه ودل على ان القتل وعدمه مفوض اليه والجواب انا ذكرنا جميعًا لا نسلم دلالته على التفويض فان تحريم سي اسرائيل على نفسه معناه انه حرمه على نفسه بدليل ظني واستثنى الاذخر من باب [illegible] والعباس فهمه وانه لم يرد العموم فنطق بما فهمه وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله وسلم قوله عليه الصلوة والسلام لامرتهم بالسواك ولو قلت نعم لوجبت محمول [illegible] فيجوز ان يكون قد خير في هذه الصورة المعينة بان قيل له ان شئت امرت بالسواك وان لا تأمر وان توجب الحج مرة او في كل عام وان تقتل النضر وان تعفو عنه ولا يلزم من هذا جواز التفويض مطلقًا على ان المراد الايجاب بالوحي [illegible] بدليل قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واضافه الى نفسه لان قوله دليل الوجوب وان صدر عن وحي كما في غير ذلك من الاحكام واما قصة قتيله فقد يجاب بانه انما ابيح له القتل فلو سمع قولها قبل القتل لتركه لانه احد الجائزين وبانه من الاول او الجرو ب التي لا طلاق في انه يجوز للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ان يجتهد فيها فكان اجتهاده الاول قاضيًا بالقتل والثاني بخلافه

فصل لما كان التقليد وما يتبعه من معرفة المقلِد والمقلَد وما

يقلد فيه مقابلًا للاجتهاد حسن الحاقه به التقليد ماخوذ من القلادة كان المستفتي جعل الفتيا قلادة في عنق المفتي واما في الاصطلاح فهو قبول قول الغير دون حجة اي حجة ذكرها لقول المستفتيه لذلك القبول كالجنس والمراد به الاعتقاد والاذعان المقتضى للاتباع والمراد بالقول الراي والمذهب فيشمل القول والفعل واضافته الى الغير يخرج المعلوم بالضرورة لعدم اختصاصه بذلك الجهة وما كان من اقوى اليه وانعاله التي ليس له فيها اجتهاد لانها لا تسمى قولًا له بالمعنى الذي ذكرناه وقوله دون حجة يخرج المجتهد الموافق اجتهاده لاجتهاد اخر لانه انما قبل ذلك الحكم واخذه من الدليل لا من المجتهد وقولهم اخذ الشافعي بمذهب مالك في كذا واحمد بمذهب الشافعي في كذا تجوز بمعنى انه جرى على مذهبه وكذا يجوز ان يكون الرجوع الى قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الى الاجماع ورجوع

القاضي الى الشهود في شهادتهم لقيام الحجة فيها واما رجوع العامي الى المفتي فاضافه الحجة الى غير القول او خلافًا لا معنى له وهو عند الجمهور [illegible] في العقليات من مسائل الاصول كوجود الباري تعالى وما يجب له وما يمتنع من الصفات [illegible] وهو مذهب عبيد الله بن الحسن العنبري ويعزى للحشوية ايضًا وقد روي عن القسم وهو بعد ايه او متناوله مصرحه في كتاب العدل والتوحيد بخلاف ذلك وروي عن ابي حنيفة انه قال ايمان المقلد معتبر وتاوله بعض الحنفية بان اعتباره لمطابقة الواقع لا لمجرد التقليد فانه بالتقليد آثم وهو مبني على ان المراد بالايمان التصديق دون الاعمال والظاهر انه اراد هما لا فرق الايمان بالصلوة في قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم ولا يكون ما يجوز فيه ولنا لسب الاقوال [illegible] وهو قول البيضاوي لتعارض الادلة من جانبي المنع والجواز فلهذا اقال في منهاجه وللنا فيه نظر وابعضًا [illegible] التقليد فيها وان البحث والاجتهاد فيها حرامًا لان المطلوب فيه العلم وعندهم ان النظر لا يفيده واما قوله لان النظر قد يورث شبهة فيكون ذلك سببًا للضلال على الراكبين المشهورين والقوله بالوجوب هو الظاهر من كلام الشافعي [illegible] في الاصحاح لمنع [illegible] بالله تعالى وصفاته وغير ذلك [illegible] بالاجماع [illegible] التقليد [illegible] فيكون كل واحد منهما حقًا وهو محال بيان ذلك انه اذا قلد اثنان اثنين في المسائل المختلف فيها كحدوث العالم وقدمه كان المقلدان عالمين بهما فيلزم حقيتهما لا يقال انما يلزم حقيتهما لو كان كل مقلد فيه حقًا لانا نقول تسليم الشرطية افادة التقليد اليقين فاذا جاز الحكم بعدم افادته فانما يحصل افادته بالنظر فيه لا بمجرد التقليد وايضًا يمنع حصول العلم بالتقليد لتجويز الكذب على المخبر والمفتي بذلك مخير عن معصوم ولانه انما يفيد اليقين لو تبين جميع مقدماته ومن جملتها صدق المخبر فالعلم به اما ان يكون ضروريًا او نظريًا لا سبيل الى الاول بالضرورة ولا الى الثاني لاحتياج النظر الى الدليل وحينئذ يكون المفيد لليقين ليس مجرد التقليد بل مع الاستدلال [illegible] وهذا الثاني الى شبهة المجوزين وجوابها اما الشبهة فتقريرها ان النظر لو وجب لكان الصحابة رضي الله عنهم اولى به فلو وقع منهم في العقليات والاصول لنقل الينا كما نقل نظرهم في الاجتهاديات فكان عدم نقله دليلًا على عدمه فلا يكون واجبًا واما الجواب فتقريره انا نلتزم اولويته بالصحابة وانه قد وقع منهم والا كانوا جاهلين بالله تعالى وبصفاته وهو باطل بالاجماع ولا نسلم دلالة عدم النقل على عدم الوقوع فان وضوح

الامن عندهم مع ضعف اذهانهم وعدم الحجج لهم ان امكان النظر لا يقتضي نقلا بحالتي من بعدهم لعدم مشاهدة الوحي وكثرة الشبه التي لم تزل تحدث حينا فحينا واما الاجتهادات فخفاؤها وتعارض اماراتها احوج الى كثرة النظر والبحث فاقتضى النقل وعدم الزام العوام بها نقضا وهذه شبهة اخرى للمجوزين حاصلها انه لو وجب لالزم الصحابة رضي الله عنهم العوام به واللازم باطل فان الاعرابي الجلف والامة والاسير تابعهم باسلامهم بمجرد الكلمتين وحاصل الجواب منع بطلان اللازم وقد الزموهم وليس المراد تحرير الادلة والجواب عن الشبه بل الدليل الجلي الذي يحصل بايسر نظر ويوجب الطمأنينة كاف وكان ذلك منهم كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير ثم ان فطرهم مجبولة على توحيد الصانع وقدمه وحدوث الموجودات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالجواب علم بدليلهم قالوا ثانيا لو وجب لما نهي عنه والتالي باطل فقد روي انه صلى الله عليه واله وسلم نهى الصحابة لما راهم يتكلمون في القدر وقال تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر يفضي الى فتح باب الجدال والمنهي عنه لا يكون واجبا والجواب منع كون النظر منهيا عنه وما تضمنه الحديث محمول على انه صلى الله عليه واله وسلم لما علم صحة اعتقادهم وحقيته بيقينهم بما قطعوا منه وشاهدوه من المعجزات علم ان الجدال بعد ذلك لا يفيدهم شيئا بل ربما اورث شكا والاية محمولة على الجدال بالباطل لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وتدبر وكونه مظنة الوقوع في الشبه كما قال في الصفحة المتقدمة واعتاء وما الى الوحي يقتضي الوجوب منه شبهة ثالثة لهم على وجوب التقليد وجوابها تقرير الشبهة ان النظر مظنة الوقوع في الشبهة والضلال لاختلاف القرائح والانظار بخلاف التقليد فكان واجبا والجواب ان ما ذكرتم حاصل في المفتي ومن الامام المقلَّد لانه ان نظر فنظره مظنة الوقوع في الشبه والضلال ايضا كما ذكرتم فيكون تقليد المقلِّد له في اولى بان يحرم لان فيه ما في الاول مع زيادة احتمال كذب المفتي واضلاله مقلده وان قلد غيره انتقل الكلام اليه وتسلسل فان قيل لا نسلم لزوم التسلسل لاحتمال انتهائه الى صاحب الوحي المؤيد من عند الله تعالى قلنا اتباع صاحب الوحي ليس تقليدا بل علم نظري فيختص الوجوب على انه لا يكفي محض التقليد لوجوب النظر في صدق كل مخبر هذا في العقليات واما السمعيات

ذلك

منه اشار الى الخلاف بقوله ويلزم غير المجتهد في الاحكام الشرعية الفرعية يعني انه يجب على غير المجتهد التقليد للمجتهد في الاحكام المذكورة ولو كانت قطعية عند الاكثر وذهب معتزلة بغداد الى المنع مطلقا وقال الجبائي بجوازه في المسائل الا دون القطعية حجة الجمهور ما اشار اليه بقوله الاجماع يعني ان علماء الامصار لم ينكروا على العوام الاقتصار على اقاويلهم فحصل الاجماع قبل حدوث المخالف وايضا العامي اذا وقع له واقعة كان مامورا بشيء فيها اجماعا وليس هو التمسك بالبراءة الاصلية اجماعا ولا الاستدلال بالادلة السمعية اذ الصحابة لم يكلفهم تحصيلها ولانه يفضي الى الاشتغال بمعايشهم ولان امكان الاجتهاد فرض كفاية ولانه في زماننا لا بد وان يعلم علوما كثيرة يضيق عنها وقت الواقعة فلم يبق الا التقليد ولا يقال يوجب معرفة ادلة العقليات لانا نقول ان المعرفة الاجمالية الحاصلة للطمأنينة كافية في ذلك واما هنا فيحتاج الى تفصيل كثير وبحث عزيز وحجة الجمهور على الجبائي ان الفرق يقتضي ان يحصل العامي وجه الاجتهاد ثم يقلد اذ لا يميز بينهما سوى المجتهد قيل في الاحتجاج لمذهب المانعين يوجب اتباع الخطأ بيان ذلك ان الخطأ من المجتهد جائز وقوعه وعلى تقدير وقوعه يجب اتباعه قلنا والخطأ ايضا جائز مع ابداء المستند من المجتهد للمقلد لكون البيان ظنيا وانتم تقولون بان المجتهد لو ابدى الحكم مستندا وجب على الغير اتباعه وكذلك المجتهد يجب عليه مع احتماله الخطأ فما هو جوابكم فهو جوابنا والحق ان الحكم المجتهد فيه متصف بانه مظنون بانه خطأ على المعتبر فكان الوجوب لا باتباعه لكونه مظنونا واما حيث انه خطأ فاتباعه حرام ولا امتناع في ذلك وانما الممتنع اتباع الخطأ من حيث انه خطأ كما يفهمه ترتب الحكم على الوصف في قولهم يوجب اتباع الخطأ قالوا ثانيا قال تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون قلنا مختص بالعقليات جمعا بينه وبين ادلة اتباع الظن قالوا ثالثا قد ذم الله تعالى التقليد بقوله انا وجدنا اباءنا على امة قلنا المذموم التقليد الباطل الجاري على خلاف الدليل الواضح او في العقليات

مسئلة المفتي الفقيه

وهو من قام به الفقه وقد تقدم تعريفه ولا بد من معرفة علمه وعدالته يعني المفتي المستفتي لا بد ان يعلم او يظن علم المفتي وعدالته بخبر او ثناء او بلا فلا يستفتي فاسق النصح اتفاقا لعدم الثقة ولا المتأول لانه اذا اخطأ في الادلة العملية القطعية كان اولى لان يخطئ في الامارات لكونها اخفى من الادلة فيقوى الظن بخطائه فيها ولا يجوز العمل بالظن خطأه وقال الكعبي فقه مجرد استفتائه لان تحاشيه عن الكذب والخطأ واعتقاده فلذلك يحصل الظن بصدقه

قلنا ان سُلِّم فانما يحصل الظن لمطابقته حينئذ لاعتقاده واما ظن اصابته الحكم مع
العلم بخطائه في القطعيات فبعيد حصوله او يعرفه بعلمه وعدالته بالخبر او بالشهرة
بذلك ولو بانتصابه للفتوى بين الناس اذا كان انتصابه لا قدح فيه بحضرة به
فاما اذا قدح من يعتد به من اهل العلم والورع في ذلك المنتصب لم يحصل الظن
بعدالته فلا يجوز الاخذ بفتواه اللهم الا ان يعارض قدح القادح خبر مثله
بعدالة المنتصب رجع الى الترجيح واما قدح من لا يعتد به فغير ضائر اذا اشتهر ذلك
فلا يجوز ان يستفتي من يظن فيه انتفاء العلم والعدالة او احدهما اتفاقا ولا ان
يستفتي المجهول علمه وعدالته او احدهما في الاصح وقالت الحنفية يجوز استفتاء
مجهول العدالة فقط وقيل يجوز استفتاء المجهول علمه احتج المانعون بما
اشار اليه بقوله لعدم الظن بصحة فتواه بيان ذلك اما في مجهولهما معا فلانهما
والاصل عدمهما لان الغالب على الناس الجاري على مقتضيات الشهوة والترفه
وعدم التحري والتثبت واما في مجهول العلم وحده فلان غلبة الجهالة على الناس
توجب الظن بانتفاء العلم وظن انتفائه يحصل الظن بعدم صحة الفتوى قالوا ظاهر
السلامة فلا يفتي الا بعلم قلنا معارض بظهور الجهل لغلبته كما تقدم واما
في مجهول العدالة فلان الاكثر غير عدل ولذلك لم تقبل شهادة مجهول العدالة
ولا روايته قالوا الغالب في المجتهدين العدالة قلنا لا نسلم و اختلف في جواز
افتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد على اربعة اقوال اولها الجواز مطلقا واليه
ذهب الامام الرازي ومعنى الافتاء عنده اعم من الاستنباط والحكاية وذلك لانه
ناقل فلا فرق بين العالم وغيره كالاحاديث والجواب ان ما ذكرتم هو غير النزاع
فان الكلام ليس فيمن نقل عن المجتهد حكما للاتفاق على انه انما يعتبر في الناقل شروط
الراوي التي تقدمت وانما الكلام فيما هو المتعارف من الافتاء في المذهب لا بطريق نقل
كلام الامام وثانيها الجواز في مجتهد المذهب وهو من له ملكة الاقتدار على
استنباط الفروع من الاصول التي مهدها الامام فهو في المذهب بمنزلة المجتهد المطلق
فمن كان له ذلك فله الفتوى تمييزا له عن العامي والى هذا ذهب الامدي وابن الحاجب
وغيرهما واجازه الامام المهدي عليه السلام وذلك للاجماع فيه خاصة دون العامة بيان
ذلك انه تكرر الافتاء من العلماء الذين ليسوا بمجتهدين في جميع الاعصار من غير انكار
فكان اجماعا على جواز افتاء مجتهد المذهب مع عدمه اي المجتهد المطلق للضرورة اما مع وجوده

المجتهد

المجتهد المطلق فلا يجوز لكونه عملا بالاضعف مع امكان الاقوى وقد يجاب بمنع كون
مجتهد المذهب اضعف لانه يجب على المستفتي اتباع ظنه فاذا علم ان هذا عالم بمذهب
امامه متبع له وذلك مجتهد مطلق كان فتوى صاحب مذهبه فان لم يكن مجتهدا فالراجح
عنده من فتوى المجتهد المطلق ورابعها المنع من فتوى المجتهد في المذهب واليه ذهب
ابو الحسين البصري وكثير من اصحابنا وقوله كالعامي اشارة الى ما تمسكوا به بيانه انه لو جاز
للعالم غير المجتهد لجاز للعامي لانهما في النقل سواء وفي الفرق فان الدليل هو الاجماع
وقد جوز للعالم دون العامي والفارق علم المأخذ واهلية النظر وفي جواز تقليد
المفضول مع وجود الافضل قولان احدهما الجواز وهو مذهب ابي الحسين البصري والاكثر
بالحكم يعني انه استمر افتاء المفضولين من الصحابة والتابعين من غير انكار ولقوله صلى
الله عليه واله وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم لما صح الحوار بانهم متعددون بين معمولا به في
المجتهدين من غير تفصيل يفصل وقد يمنع عدم الانكار لتخطيه بعضهم لبعض وتخطيه التابع
تستلزم تخطيه التابع ولو سلم فانما ترك لانه لا يجب على العالم ان يبحث عن وجه احتياج
العامي لفتوى هذا دون ذاك حتى ينكر عليه ترك النظر في التفصيل واذا لم يبحث لم
يظهر له حاله فترك الانكار للتجويز انه قد نظر واتبع الراجح في ظنه لا لتسويغ اتباع
المفضول واما الحديث فقد بينا فيما سبق طرفا مما فيه من المقال وثانيها المنع من
تقليد المفضول فيجب عليه الاخذ بقول الاكمل علما وورعا وهذا مذهب المؤيد بالله
وابي طالب والمنصور بالله والشيخ الحسن ومقتضى كلام الرازي قال الدواري و
احسب انه قول جميع الاصوليين الا الشيخ ابا الحسين البصري قال الدواري هذا في العامي
الذي لا يميز بين وجوه المسائل وادلتها واما المميز الحافظ لاقوال العلماء والضابط
في ادلتهم فالواجب عليه الرجوع الى ما يقوى له من ادلة المسائل وتعليلها وان لم يكن
مجتهدا كما عليه متفقهة زماننا وانما ذهب المانعون الى هذا القول لوجوب اتباع
الظن مع تعدد المجتهدين واقوال المجتهدين عند المقلد كالادلة عند المجتهد فيدفع تعارضها
بالترجيح وليس الا ان يكون قائله افضل في ظنه سعيه دخوله في احاديث الامر بالاجتهاد
لانه يمكنه الاجتهاد في علم المجتهدين وادينهم بالتسامع والشهرة ورجوع العلماء اليه و
اقبال الناس عليه وذلك مما يطلع عليه بسهولة فيكون طريقا الى قوة ظنه واذا لزمه
الاجتهاد في معرفة امر مفتيه فله ثلاث حالات الاولى ان يظهر له اعلمية احدهما واورعية
الاخر منهما اما اذا استويا في الورع فظاهر واما اذا كان ناقص العلم زائد الورع

ففيه خلاف فذهب الامام المؤيد بالله والشيخ الحسن وحفيد الى الترجيح
بالاعلمية وهو قول الجمهور وذهب البعض الى الترجيح بزيادة الورع لان شدة
الورع يبعث على الاستقصاء والبحث عن مناط الحكم وكلام الجمهور اولى لان
الشك مبنية على استوائهما في الورع المحتاج اليه في الاستقصاء والتحري بحكم
الشك بحيث لا يتجاوز واحد منهما الى الحكم قبل ايفاء النظر حقه والزيادة
المفروضة من ورا ذلك ثم اذا تساويا في العلم وكان احدهما اشد ورعا
من الاخر كان الاورع ارجح بلا خلاف وهاتان الخلتان هما المعتمد في الرجوع
الى راي المجتهد وزاد المؤيد بالله على ذلك ما يوجب التفاوت من الجد
وجودة الخاطر وكون احدهما افرغ للبحث والاخر اكثر شغلا قال الدواري
ويقرب ان الاختصاص بالمنصب النبوي وجه ترجيح لان علم اهل البيت اعم
بركة وانظارهم مقرونة بالاصابة وهم مبشرون بخلاف غيرهم لشرف رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فان تساويا عند المقلد في ذلك من خصال الترجيح تخير
اي الاستوى لان الاغلب انه لا يكاد يفيدك التفاوت في المكلفين هذا عند جمهور
الاصوليين على التخيير للمقلد في اتباع ايهم شاء وان اختلفوا فطا فمنه يحيرون في
كل حادثة وطائفة يحيرون الى اول فتوى ثم يلتزمون قول صاحبها احتج
القائلون بالتخيير مطلقا بان المستفتي لو لم يكن مخيرا في استوى المفتين
لتعين عليه اتباع احدهم من غير ترجيح وهو تحكم باطل لان المفروض ان ليس بعضهم
اولى من بعض في وجوب الاتباع فان قيل استوى المجتهدين عند المقلد
كاستوا الامارتين عند المجتهد فلم خير ثم هنا لا هناك فقد اجيب بان
المجتهد اذا اطرح الامارتين يجد مسلكا اخر وهو قضية العقل ولا كذلك المقلد
لو اطرحهما اشتبه عليه حكم الحادثة واحتج الاخرون بان عدم المزية ليغلبهم
على بعض يمنع ~~[illegible]~~ الانتقال الى غير المفتي اذ لا وجه له الا اتباع الهوى و
اجيب بان وجه اتباع الدليل من الكتاب والسنة والاجماع الموجب للرجوع الى
العلما والحق لا يتبع فيه موافقته للغرض والحق انه يجب اتباع الاحوط من
الاقوال فانه وجه مرجح للانتقال فيعمل بالعزائم فان كان ثم فالتخيير رهنا
فيما يخصه واما فيما يتعلق بالخصومات فالرجوع فيه الى الحاكم كيف كان ذلك قطعا لمادة
النزاع اشارة الى ما قيل من وجوب التزام من افتى اولا والى ما قيل من جواز

الاخذ

الاخذ بالاخف لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وغير ذلك من الاقوال ويحرم
الرخص فلا يجوز ان يأخذ من مذهب كل مجتهد بالاهون لادائه الى الخروج
عن الدين وهو اجماع الا ما يروى عن الشيخ ابي اسحق المروزي قال الحلي و
الظاهر ان النقل عنه سهو لانه قد روي عنه التفسيق بذلك وفي جواز تقليد الميت
اقوال اولها الجواز وهو مذهب جمهور المتاخرين للوقوع بلا نكير فكان اجماعا
بيان ذلك ان عمل الامة في كل قطر على مذاهب الائمة كالهادي والناصر والفقهاء
الاربعة وغيرهم شايع لا ينكر فكان اجماعا و ثانيها انه يجوز تقليد المجتهد الميت
مع فقد المجتهد الحي للضرورة بخلاف ما اذا لم تفقد فلا يجوز لدليل المانعين
و ثالثها المنع من تقليد الميت وهو مذهب الاكثرين لعدم اعتبار مذهبه ولهذا
ينعقد الاجماع بعده فلو اعتبر لم ينعقد اجماع اللاحقين على احد قولي السابقين قلنا
سلمنا لولا قيام الدليل على انعقاد الاجماع بعد الخلاف المستقر لا نقدم تحقيقه ويجب
لا يلزم من سقوطه اي قول المجتهد الميت معه اي مع انعقاد الاجماع بعده على خلافه
السقوط لقوله مطلقا بحيث سوا اجمع على خلاف قوله ام لا كالاماتة فانه لا يلزم من سقوطها
للاجماع على خلافها في الزمن اللاحق سقوطها في الزمن السابق بحيث يمنع العمل بما فيه
واذا ثبت جواز تقليد الميت فاعلم ان ما يوجد من كلام المجتهدين ومذهبه في كتاب
معروف به قد تداولته النسخ يجوز لمن نظر فيه ان يقول قال فلان كذا وان لم يسمعه
من احد نحو كتاب الهادي الى الحق عليه السلام لان وجودها على هذا الوصف بمنزلة الخبر
المتواتر او الاستفاضة ولا يحتاج مثله الى اسناد وفيه اي في تقليد الميت اقوال اخر
غير ما تقدم منها قول بعضهم بالمراد ان قلده في حياته واستمر عليه بعد وفاته
لا غير وقول اخرين بانه اولى بتقليد الحي لانه يؤمن فيهما تغير الاجتهاد مع اختصاص
الاول بكونه يصدق عليه انه قلد حيا وقول اخرين بانه يجوز اذا نقله مجتهد في
مذهبه لانه لمعرفته بمداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده
الا ما استمر عليه **مسئلة** ذهب كثير من متاخري اصحابنا وغيرهم الى ان
التزام مذهب امام واحد كالهادي اولى من عدم الالتزام لاعتبار البعض
اي للالتزام كالامام المنصور بالله وشيخه وغيرهما فيكون الالتزام اقرب الى الاخير
بما يقرب من الاجماع لان الاكثرين بين قائل بالندب وبالوجوب وهو رفض احتجاجهم
على ما فيه بايجاب البعض للخروج من اقوال المجتهدين كوالدنا المنصور بالله عليه السلام

وغيره وله فيه تفصيل مضبوط في ارشاده ومن اختلف فيه اي المقلد يصير ملتزما
او غير ملتزم فقيل الاول يكون ملتزما بالعمل فيما عمل به خاصة كما ذهب اليه الجمهور
فاذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة فليس له الرجوع الى غيره عنه وحكى في
المختصر وغيره الاتفاق على ذلك او يكون ملتزما بالافتاء فقط فاذا استفتى عاميا
مجتهدا في حكم لم يكن له ان يستفتي غيره في ذلك الحكم ولا غيره بل يجب عليه اتباعه
في سائر الاحكام الشرعية ونسب هذا القول الى المنصور بالله عبد الله بن حمزة عليه السلام
واحتج لهم بان المقلد في اختيار العلماء بمنزلة المجتهد في ترجيح الامارات فمتى
اختار عالما لفتواه فقد صار ذلك العالم بمنزلة الامارة الراجحة عند المقلد ورد
بان الاجماع على خلافه للقطع بان الناس في كل عصر يستفتون المفتين كيفما اتفق
ولا يلتزمون سوال مفت بعينه وقد شاع وتكرر ولم ينكر او يكون ملتزما بالافتاء
مع صحة قول المفتي عنده فمتى صح قول المفتي في نفس المستفتي كان ملتزما واجبا
عليه الاتباع له في جميع اقواله ونسب هذا القول الى ابن السمعاني وشبهته وجوابها
يؤخذان مما سبق او يكون ملتزما بالنية للالتزام فاذا نوى التزام مذهب امام معين
لم يجز له مخالفته وهو مذهب الامام المهدي والامام شرف الدين وغيرهما ويؤخذ
حجته وجوابها مما سبق او يكون ملتزما بها اي بالنية مع الشروع في العمل
فيصير ملتزما قبل تمامه ولابن السمعاني قول قريب من هذا وهو انه يصير ملتزما
مع الشروع في العمل او يكون ملتزما بتمامها وهما النية والشروع في العمل فاذا
شرع في العمل بقول مجتهد او نواه لم يجز له العمل بخلافه وهذا قول الحاكم او يكون
المقلد غير ملتزم بايها يعني ان المقلد لا يصير ملتزما بشيء مما ذكرناه فلا يجب عليه الترجيح
بين المجتهدين كما سبق وقوله خلاف مبتدا خبره ما تقدم من قوله في كونه يصير
ملتزما وللامام شرف الدين عليه السلام كلام في الفرق بين الملتزم وغيره حاصله
ان الملتزم من نوى الالتزام لمذهب معين والمقلد العامل به والتصحيح
ان الملتزم والمقلد متحدان في المعنى على ما ذكر من الخلاف ولا فرق بينهما الا عند
من يفرق الملزوم بالالتزام لانه يجعل العامل مقلدا والا فلا يحصل الالتزام معنى
وبعده اي بعد التقليد والالتزام باي هذه الوجوه على الخلاف فيها يحرم الانتقال
الى تقليد مجتهد اخر لان قول المجتهد عند المقلد كالدليل عند المجتهد فلا يجوز
له الخروج كما لا يجوز للمجتهد الا لمرجح في الاول لرجحان مرجح كما تقدم

وفي

وفي قوله لرجحان تنبيه على ان المراد بالمرجحات المرجحة كان يظهر للمقلد زيادة
غيره من قلده في العلم او الورع او غيرهما من الصفات المقتضية للترجيح فانه يجب حينئذ
الانتقال الى تقليد الراجح على المختار كما يجب على المجتهد اتباع الراجح من الامارات
وان كان رجحانها متجددا

المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل

وهو في اللغة التساوي وفي الشرع تساوي الامارتين عند المجتهد بحيث لا يثبت في
احدها فضل على الاخرى والترجيح وهو في اللغة فضل في احد جانبي المعادل
ومنه قوله عليه السلام زن وارجح وفي الشرع تقوية احدى الامارتين على الاخرى
لا قوة بها اي احدى الامارتين تقويتها اي بسبب التقوية وهو وجود فضل في احدهما

مسألة

لا يتصور تعادل في ما دلالته قطعية اذ لا تعارض بين القطعيين
للزوم اجتماع النقيضين لان الكلام في تعادل المتعارضين وهما نقيضان فلو وجب الثبت
نقيضاهما وكذا تعادل ايضا بالمعنى الذي ذكرناه بين قطعي وظني لانتفاء الظن بالقطع
بالنقيض واما التعادل بين الظنيين ففيه خلاف فمنعه قوم لان احدها المنع وهو مروي عن الامام
يحيى واحمد بن حنبل والكرخي وابي الحسين والشيخ احد صاحب الجوهرة والمانع المنع
بيان ذلك ان المجتهد اما ان يجب عليه العمل بهما او باحدهما معينا او مخيرا او
لا يجب والكل باطل فالاول للتناقض والثاني للتحكم والثالث لاستلزامه
التخيير بين الاباحة والحرمة وهو عمل في الشرع بالتشهي او بين الحرمة والوجوب وهو
ترك لهما والرابع للعبث وثانيهما الجواز وهو قول الجمهور وذلك لعدم دليل
المنع وفيه نظر لما سبق من الدليل وقولهم لا نسلم الحصر فيما ذكر من الاقسام
لوجود قسم اخر وهو العمل بمجموعهما وذلك بان يجعلهما كالدليل الواحد وحينئذ
يتوقف المجتهد او يتخير يرجع به الى الحجة لبطلان حكمهما مع الوقف لان المجتهد
حينئذ يطرحهما ويرجع في الحادثة الى غيرهما من الشرع او العقل ولا يلزم ترجيح الاباحة
على الحرمة مع التخيير او ترك الوجوب والحرمة وقد ثبت بطلان ذلك و
التعادل بين الامارتين في نظر المجتهد بحيث لا ترجح احداهما على الاخرى
عند تعارضهما اتفاقا فيما تعارضا فيه بعينهما من شرع او عقل وهذا مذهب
اصحابنا واكثر الفقهاء والتخيير بينهما كما ذهب اليه القاضي الباقلاني والجبائيان
لعدم الترك للامارتين حيث كان مدلول احداهما واجبا والاخرى محظورا
لان العمل بامارة الوجوب ترفع التحريم والعمل بامارة التحريم ترفع الوجوب

ابو علي وابو هاشم

والاخرى

او لزوم **التشهي** في الشرع حيث كان الاخذ باحدى الامارتين بالجملة والاخرى
محرمًا فاذا العمل بامارة الاباحة حينئذٍ اتباع للتشهي في الشرع وعلى القول
بالتخيير نحمل المجتهد والمستفتي فيما يتعلق به بما ثان في غير الخصومات اذ لو
خير الخصمان بطل نصب الحاكم فعلى هذا لو حكم باحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك
ان يحكم بالاخرى ولما فرغ من التعادل وبيان ما يصح فيه وما لا يصح فيه اخذ في
بيان الترجيح بين الامارات الموصلة الى التصديقات الشرعية وهو لانه اقسام
لانه اما بين منقولين او معقولين او منقول ومعقول والكلام في ترجيح الحدود وان كان
خليقًا بالتقديم على الكلام في ترجيح الادلة الظنية لان الاول يوصل الى التصور
والثاني الى التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعًا فليقدم عليه وضعًا لكن
لما كان الغرض الاهم في هذا الفن هو الكلام على ترجيحات الادلة لكونه اكثر في
المباحثات الفقهية من الحدود واشد حاجة قدم الكلام فيها واعلم ان التعارض
يكون في نوع واحد كظاهرين من الكتاب او السنة او الاجماع او المعقول ويكون في
نوعين وقد اقتصر في المختصر على ذكر القسمين الا في المنقول والمعقول لمعرفة تقسيم
ما تقدم منها مما سبق ومما يأتي ان شاء الله تعالى وينبغي ان يشار في الشرح الى شيء
من ذلك اشارة خفيفة تسهيلا على الطلاب فنقول اما التعارض الواقع
بين الظاهرين من الكتاب والسنة فان كانت السنة متواترة فهي كالكتاب وان كانت احادًا
فان تساويا في المتن وفيما يرجع الى امر اخر خارج فالكتاب اولى لتواتره وان كان منها
قطعيًا دون متنه فالسنة اولى من ظاهر الكتاب كان يكون خاصة وهو عام او مقيدة
وهو مطلق او مجيدة المدلول وهو متعدده او صريحة الدلالة وهي بجهة الاشارة
والاقتضاء او التنبيه والايماء او المفهوم او موافقة لدليل اخر كالمجمع والظاهر على
خلافه او غير ذلك مما تقدم مفصلا والوجه في ذلك ان تطرق الخلل الى
السنة انما هو من جهة ذهول الراوي وغفلته عما رواه واما تطرق الخلل الى الكتاب فيتوجه
من جهته الى دفوعها على جهة الدلالة او جهة المعارضة او دليل التأويل واحتمال
منه اقرب من احتمال الغفلة في حق الراوي المعروف بالعدالة والثقة وكثرة العهود
واما التعارض بين الظاهرين من الاجماع والكتاب فالكلام فيه كما سبق سوى كان
الاجماع متواترًا او احادًا لان الاجماع قد يترجح بكونه غير قابل للنسخ بخلاف الكتاب
وهكذا الكلام في التعارض بين السنة والاجماع ثم قيل صار الكلام في الترجيح

بيه المتواتر على القسمين الاخرين لاصالة المنقول في الاحكام الشرعية فقال **مسئلة** يجب ان **يطلب الترجيح** بين الامارتين ليعمل بالراجح ويطرح المرجوح وسواء كان دليل الرجحان قطعيًا او ظنيًا وقال الباقلاني فيما رجح بالظن لا، هذا **ان تعذر الجمع** بينهما من كل وجه بان تفيد احداهما خلاف ما افادته الاخرى لا ان امكن ولو من وجه بان يحمل احداهما على وجه ولا يوافق الاخرى كحديث فيما سقت السماء العشر حيث لم يميز فيها دون خمسة اوسق وغيره فحملناه على غيره جمعًا بين الدليلين ولو كان المتقابلان من الكتاب صحيحًا بحيث تعادلا المتقدم والاحجة فيه لان تعادلا انما اراد العمل بالكتاب حيث وجب حكم الحادثة فيه فقط وبالسنة حيث وجب الحكم فيهما فقط ولو سلم فهو محمول على تقديم الكتاب على السنة على فرض تعارضهما من كل وجه وذهب اخرون الى تقديم السنة لقوله تعالى لتبين للناس واجابوا بان المعارض للكتاب من كل وجه غير مبين له مثاله قوله تعالى الا ان يكون ميتة مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فحملنا الآية على ميتة البر لتبادرها الى الاذهان جمعًا بين الدليلين واما ان كان لم يكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه فالترجيح ان كان بين ظنيين منقولين من نوع واحد ففيه اربعة اقسام يشترك فيها الكتاب والسنة والاجماع الا الترجيح بحسب الرواية فانه يختص بغير الكتاب والمتواتر من السنة اولها الترجيح بحسب السند وهو الطريق الى ثبوت المتن وثانيها الترجيح بحسب المتن وهو نفس الدليل من امر او نهي او عموم او خصوص او اجماع او غير ذلك وثالثها الترجيح بحسب الحكم المدلول كالحظر والاباحة ورابعها الترجيح بحسب الخارج وقد صحح كلا منها في مسئلة اما السند **فيرجح** فيه **بكثرة الرواة** لافادة كل واحد منهم الظن وبزيادتهم يزداد الظن قوة حتى ينتهي الى التواتر وهذا مذهب الجمهور وخالف فيه الكرخي وقد اشار الى خلافه وحجته بقوله **قيل لو لزم في الشهادة** يعني لو رجح بالزيادة للزم مثل ذلك في الشهادة والتالي باطل اما الملازمة فلان المقصود من الزيادة لم يخرجها عن حيث الظن واما الثانية فبالاتفاق **ورد بالفرق** بان باب الشهادة اضيق فليس كلما رجح به الشهادة ولذا اعتبر لفظها حتى لو قال العبد اكثر بلفظ الاخبار لم يقبلوا ورد شهادة النساء لو كثرت فكانت الشهادة مستندة الى توقيفات تعبدية و يرجح فيه بعلم

الثقة واحد الراويين فان العالم اذا اجمع ما لا يجوز اجراؤه على ظاهره بحث عنه
وتطرق سببه فيطلع على تأويل الاحتمال وقيل لا يرجح بها الا فيما يروى بالمعنى و
علم العربية ليمكنه التحفظ في مواضع الغلط واورد عليه ان النحوي يعتمد على لسانه
فلا يبالغ في الحفظ وفيه نظر لان علمه ينبهه على مواضع الغلط فيتحفظ عنها و يرجح
بزيادة الورع والضبط والفطنة وحسن الاعتقاد والفقه فكل من زاد في
صفة من هذه الصفات رجح خبره على خبر مقابله و من وجوه الترجيح اشهرية احدهما
اي احد هذه الاوصاف المتقدمة فاذا كان احد الراويين اشهر بشيء منها وان لم يعلم رجحانه
فيها فان حديثه يكون اولى لان الاشهرية تفيد ظن الرجحان و منها الاعتماد على الحفظ
وذكر السماع للحديث لا على الخط والنسخة قال الارموي رحمه الله تعالى وفيه احتمال و
منها استمرار العقل فان خبر من دام كامل العقل ارجح من خبر من اختلط عقله في اخر عمره
ولهذا ورد نوافق المختلطين و منها موافقة العمل فخبر العامل بروايته نفسه ارجح من خبر
من لم يعمل بروايته او لم يعلم انه عمل بها لان العمل بالرواية يبعد وهم الكذب فيها و منها
مباشرة القصة فخبر صاحب القصة المباشر لها ارجح من خبر غيره لكونه اعرف بما روى كرواية
ابي رافع رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو
حلال قال وكنت انا الرسول بينهما اخرجه احمد والترمذي وحسنه فانها ارجح على
رواية ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها وهو محرم اخرجه الخمسة ولهذا
قال ابو داود قال ابن المسيب وهم ابن عباس رضي الله عنهما في تزويج ميمونة وهو محرم
وكرواية ميمونة رضي الله عنها قالت تزوجني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ونحن حلالان
بسرف اخرجه مسلم وابو داود والترمذي زاد الترمذي وبنى بها حلالا وماتت
بسرف ودفناها في الظلة التي بنى بها فيها هذه الرواية ارجح من رواية ابن عباس
لكونها المباشرة للقصة ايضا و منها المشافهة من الراوي لمن يروي عنه بان لا يكون بينهما
حجاب كرواية القسم عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان زوجها عبدا
فيما رواه مسلم فانها رواية الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وكان
زوجها حرا لمشافهة القسم بن محمد بن ابي بكر لعمته دون الاسود لانه كان لا يكلمها
الا من وراء حجاب و منها القرب يعني قرب الراوي من المروي عنه بان يصرح بانه
كان عند التحمل قريبا دون الاخر كما تقدم رواية ابن عمر انه صلى الله عليه وآله وسلم افرد
التلبية على رواية من روى انه ثنى اي قرن لانه روى ان ابن عمر كان تحت ناقته

حين لبى فالظاهر انه اعرف و منها التقدم في الاسلام كاكابر الصحابة رضي الله عنهم
فان روايتهم تقدم على رواية الاصاغر منهم لقرب الاكابر من مجلس رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم في الاغلب فالظاهر انهم اعرف هذا كلام الجمهور من اصحابنا
وغيرهم وعن احمد انه يقدم الاكبر فالاكبر فتقدم رواية الخلفاء الاربعة على غيرهم
قالوا ولذلك كان علي رضي الله عنه يحلف الرواة ويقبل رواية ابي بكر رضي الله عنه
من غير تحليف وقد عكس هذا القول في راي بعض فقهاء العامة فنصوا بتقديم
رواية متأخر الاسلام على رواية متقدمه لان متأخر الاسلام يحفظ اخر الامرين
من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا قال ابراهيم النخعي كان يعجبهم حديث
جرير البجلي في المسح على الخفين لان اسلامه كان بعد نزول المائدة قال الراوي يعني
تأخر الاسلام تأخر الصحبة ولذلك قدموا رواية ابن عباس في التشهد على رواية
ابن مسعود والقول الاول اولى لان المتقدم في الاسلام اعرف واشد تحرزا
وتصونا لزيادة اصالته في الاسلام وقول ابن عباس كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
معناه نقدم المتأخر بقرينة على المتقدم والله اعلم و منها شهرة النسب لان اهتمام
النسيب بالتصون والتحرز وضبط الجاه اكثر و منها عدم اللبس بضعيف فتقدم
رواية من لا يلتبس اسمه بمن هو ضعيف الرواية على رواية من يلتبس بذلك لكون الاول
اغلب على الظن و منها التحمل بالغا فتقدم رواية من تحمل الحديث بالغا على رواية
من تحمله صغيرا قطعا او احتمالا لخروج الاول عن الخلاف فيكون الظن به اقوى و
منها شهرة العدالة فتقدم حديث مشهور العدالة وهو الذي لا يحتاج الى تزكية كائمة
الحديث ونحوهم ممن اشتهرت عدالته على من عرفت عدالته بالتعديل و منها كثرة
المزكين او اعلميتهم او اورعيتهم فمن كان مزكوه اكثر او اعلم او اورع كان حديثه
ارجح من مقابله فان اختلفت الصفات فان مزكو هذا اكثر ومزكو هذا اعدل او
نحو ذلك فموضع اجتهاد و من جهات الترجيح صريحها اي صريح التزكية فمن كانت تزكيته
بالصريح من الفاظها قدم حديثه على حديث من كانت تزكيته نفس الحكم بشهادته
اي الحكم بالشهادة مقدم على العمل بالرواية لانه يحتاط في الشهادة اكثر و منها
قلة الوسائط والمراد به قلة عدد الطبقات الى منتهاه فيرجح على من كان اكثر لقلة
احتمال الخطا لقلة الوسائط ولهذا رغب الحفاظ في علو السند وبالغوا في طلبه
و منها الاسناد فاذا تعارض المسند والمرسل رجح المسند هذا مذهب كثير

من اصحابنا والشافعية وعند الحنفية العكس حكاه عنهم في فصول البدائع وعند
القاضي عبد الجبار والشيخ الحسن وغيرهما انهما مستويان احتج الحنفية بان الثقة
لا يقول قال النبي صلى الله عليه الصلوة والسلام الا اذا قطع بقوله ولما قال الحسن اذا
حدثني اربعة نفر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلت قال رسول الله صلى
الله صلى الله عليه وآله وسلم واجيب باحتمال ان قطعه عن اجتهاد في عدالة الراوي
والاجتهاد يحتمل الخطاء والمجتهد لا تقليد له فلا بد من ذكر الرواة للمجتهد في عدالتهم
وقد لا يعلم المرسل جرح الراوي ويعلمه المجتهد وزيد بان الاتباع لغلبة ظن الصدق
ولا سيما ان المجتهد لا ينبغي تقليده والتحقيق ان المرسل لا يجزم بان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم قال بل يظن انه قال ففي الارسال مجرد ظنه وفي الاسناد ظنون جميع
الرواة وايضا عدالة من اغفل ذكره في المرسل لا يعرفها الا المرسل والمذكور في المسند
يعرف عدالته جميع من بحثه من اهل الاسناد فيكون كثير مزكوه ومنها قرب
الارسال فارسال الصحابي اولى لسقوط الاسناد واعقل ذلك في التي تليه ونحوه
ارسال التابعي لقلة الوسايط وبعد ذلك ارسال من عرف من حاله انه لا يرسل الا
عن عدل لحصول الظن بعدالة من طواه ومنها ذكر السبب للحديث فان ذكره دليل اعتناء
راويه بالحديث وكمال ضبطه له فيقدم ما ذكر سببه على ما لم يذكر ومنها الاتفاق على
رفعه فاذا كان احد الحديثين لم يختلف في رفعه الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والآخر
يختلف في رفعه ووقفه قدم ما لم يختلف فيه ومنها قراءة الشيخ والتلميذ يسمع وهكذا
سائر مراتب التحمل كما تقدم فانه يقدم كل مما سبق من قوله وقلة الوسائط على مقابله
كما عرفته منصلا ومنها التصريح بالسماع من الراوي عمن يروي عنه فانه يقدم على لفظ
محتمل للسماع وغيره نحو ان يقال وعلى مثل هذا سائر مراتب الفاظ الراوي التي
تقدمت ومنها السكوت من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عما وقع في زمنه صلى الله عليه
وآله وسلم حضورا فانه يقدم على السكوت عما وقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم غيبة
اي في غير مجلسه وسمع به ولم ينكره اذ الغفلة عما جرى في مجلسه اقل وابعد التهم
الا اذا كان خطر ما جرى في غير حضرته اكثر واتم من خطر ما جرى في حضرته بحيث تكون
الغفلة عنه لشدة خطره ابعد فانه يكون موضع اجتهاد لتعارض جهتي الترجيح ومنها
اللفظ على المعنى فاذا كان احدى الروايتين بلفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم والاخرى
بالمعنى كمورد الراوي امرا ونهيا فتقدم رواية اللفظ على المعنى لاحتمال ان يكون

الراوي

الراوي سمع ما ليس بنهي فظنه نهيا او سمع لفظ الامر والنهي من النبي صلى الله عليه وآله
فظن ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد اضداده فكان الطرق
المخللة الى الرواية بالمعنى اقرب ومنها القول ثم الفعل ثم التقرير اما القول فلقوة
دلالته ولهذا اتفق على حجيته دون حجية الفعل واما تقديم الفعل على التقرير فلان الغفلة
عن فعل الغير اكثر من الغفلة عن فعل النفس ومنها عدم انكار الاصل لرواية الفرع عنه
فان ذلك جهة ترجيح لما لم ينكر على الآخر وهو الذي انكر الاصل انكار نسيان وتوقف لا انكار
جزم وتكذيب لما تقدم من ان ما انكر الاصل انكار تكذيب غير مقبول وذلك لكون تسرع عدم
الانكار ولان ما انكر الاصل انكار توقف مختلف فيه **مسألة** اما جهات
الترجيح بحسب المتن فمنها النهي ثم الامر ثم الاباحة اما ترجيح النهي على ما بعده فلانه
لدفع المفسدة والامر لجلب المصلحة سواء ادركت الجهتان او لم يدركا لما عرفت من
ابتناء الاحكام على المصالح والعقلاء بدفع المفاسد اشد اهتماما منهم بجلب المصالح
ولهذا كان شرع العقوبات لفعل المحرم اكثر منها لترك الواجب ولان افضاء الحرمة
الى مقصودها اتم لانه يحصل بالترك مع القصد وعدمه بخلاف فعل الواجب ولان
النهي للدوام دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي دون الامر لما عرفت من زيادة
المعاني المجازية في الامر على المعاني المجازية في النهي وزيادة ما اختلف فيه من معاني الامر
الحقيقية على معاني النهي الحقيقية واما ترجيح الامر على الاباحة فللاحتياط لاستواء
طرفي المباح دون المأمور به وقيل بالعكس لوجهة معناها وكثرة معاني الامر واستلزام
تقديمه تعطيل الاباحة بخلاف العكس لان الترجيح المبيح فيه تأويل للامر بصرفه عن ظاهره
والثاني اولى من التعطيل ولاشتمالها على مقصود الفعل والترك ولا شك ان جهة الاحتياط
ارجح ومنها الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا كما ذكرناه من كون النهي اقل احتمالا من
الامر والاباحة اقل احتمالا منهما فالاقلية جهة ترجيح فان عارضتها جهة ترجيح اخرى و
منها الحقيقة الشرعية فالعرفية فاللغوية فالمجاز كما اذا كان لفظ واحد له مدلول
لغوي وقد استعمله الشارع في معنى آخر وصار عرفا له فانه اذا اطلق الشارع
ذلك اللفظ وجب حمله على عرفه الشرعي دون المعنى اللغوي لان الغالب من الشارع
انه اذا اطلق لفظا وله موضوع في عرفه انه لا يريد به غيره وقد سبق له مثال وهكذا
الكلام في لفظ له محملان عرفي ولغوي او حقيقي ومجازي فانه يقدم العرفي لكونه
اشهر على اللغوي والحقيقي يقدم على المجازي وهكذا اذا تعارض لفظان حقيقي ومجازي

وَمنها جهات للترجيح اشار اليها بقوله ومن اى المجاز تقدم [illegible]
[illegible] او قرينة على مثله في المجازية يعني انه اذا تعارض
لفظان مجازيان فللترجيح بينهما وجوه منها ان يكون دليل احدهما ارجح من دليل الآخر
كما يثبت احدهما بنقل الواضع او بصحة النفي والاخر بعدم الاطراد او بعدم صحة الاشتقاق لا
لكون الاخرين من الادلة الضعيفة على ما سبق. ومنها شهرة احد المجازين على الاخر
فان الشهرة توجب الترجيح لعدم افتقاره الى القرينة حينئذٍ او لقلة افتقاره اليها
فان الشهرة تستلزم اما عدم الافتقار كما اذا كان مجازاً منقولاً او قلة الافتقار اليها
كما اذا قارب حد النقل ولم يبلغه كما اذا قيل من تغوط فعليه الوضوء من يتوضأ
فلا وضوء عليه وان لفظ الغائط اشهر في الحدث من البراز ومنها ان يكون احد المجازين
اقرب جهة الى الحقيقة من الاخر كما اذا نفيت الذات فان جعله مجازاً من نفي الصحة اولى
من جعله مجازاً من نفي الكمال لان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات من نفي الكمال ومنها
ان يكون مصحح احد المجازين وهو العلاقة مشهوراً او اشهر دون الاخر ومنها ان يكون
المصحح في احد المجازين قوياً كان يكون العلاقة فيه اقوى من علاقة الاخر كاطلاق السبب
على المسبب فانه اقوى من اطلاق المسبب على السبب لان السبب لا يوجد بدون مسببه
والمسبب قد يوجد بدونه تبعية الخاص بان يثبت بسبب اخر ومنها قرب المصحح
كالسبب الذي بلا واسطة والسبب الذي بواسطة فان الاول اقرب من الثاني فهذه
ست جهات لترجيح المجاز على المجاز ومن وجوه الترجيح اللفظ [illegible] اي في اللغة
او في العرف او في الشرع فانه يقدم على غيره ومنها انه يقدم [illegible]
[illegible] فقابل الاول المنقول شرعاً وقابل الثاني غير المؤكد اما الاول
فلان ما استعمله الشرع من غير تغيير للوضع اللغوي يكون العمل به اولى مما استعمله مع تغيير
وضعه ولان في وجود اللفظ الشرعي المنقول وجواز استعماله خلافاً بخلاف اللغوي
المستعمل شرعاً في معناه اللغوي واما الثاني فوجه الترجيح فيه ظاهر والتأكيد الدلالة وجوه
احدها ان يكون احد اللفظين دالاً على مطلوبه من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا من وجه
حقيقة احد فالذي كثرت دلالته اولى لانه اغلب على الظن وثانيها ان يكون دلالة
لفظ احدهما مكرراً دون الاخر كما في قوله عليه السلام فنكاحها باطل باطل مع حديث الايم
احق بنفسها من وليها ولو سلم دلالة الحنفية على مطلوبهم انها تزوج نفسها كان هذا معد
عليه لتأكيده وثالثها ان يكون دلالة احدهما بالمطابقة فيقدم على ما يدل بالالتزام

لانها اضبط وذا بعضها ان ما يدل حكم احدهما بدلالة السياق فيقدم على ما لم يكن كذلك
ومنها [illegible] فاذا تعارض تقاديره لان الاقتضاء والدلالة
عليه الاقتضاء لازم غير مقصود يتوقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه نحو
رفع عن امتي الخطأ والنسيان ونحو واسأل القرية ونحو اعتق عبدك عني على الف فما
يتوقف عليه الصدق وكذا الصحة العقلية على ما يتوقف عليه الشرع لان مراعاة الصدق او
الصحة العقلية اهم ومنها [illegible] فاذا تعارض ايماءان وقد عرفت ان
الايماء اقتران وصف بحكم ولم يكن للتعليل لكان بعيداً فالبعيد اذا بلغ الى لزوم العبث
والحشو كان تنزيه كلام الشارع عنه اولى مما لم يلزم منه الا الاعتراض من التأكيد
اذ كون ما يترتب عليه الحكم غير علة الى غير ذلك مما سبق ومنها [illegible]
[illegible] فهذه مراتب الترجيح اما الاولى فلان نفي الصدق او الصحة
العقلية او الشرعية ابعد من نفيها قصد هذه الامور واما الثانية فقد مرت على الثالثة لا
ختصاصها بقصد المتكلم واما الثالثة فلما في الرابعة من الاحتمالات وتجويز ان يكون
اولى او مساوياً ولذا اختلف في الحاق قتل العمد بالخطأ والغموس بالمعقودة في وجوب الكفارة
واما الرابعة فلان مفهوم الموافقة اقوى من مفهوم المخالفة ولهذا لم يقع فيه اختلاف
من جهة الحجية وان اختلف فيه من جهة كون دلالته بالمفهوم او بالقياس او بالمجاز بالقرينة
او بالنقل العرفي بخلاف مفهوم المخالفة فالخلاف في العمل به ظاهر واختار ابن الحاجب
وافقه ان مفهوم المخالفة ارجح من مفهوم الموافقة قالوا لان المخالفة تفيد تأسيساً
بخلاف الموافقة وفيه نظر بل كل منهما يفيد التأسيس غايته الامر ان ما تفيده المخالفة
مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقة موافق له وايجاد نوع المنطوق والمفهوم في
مفهوم الموافقة دون مفهوم المخالفة لا يحوجه الى التأكيد ومنها [illegible] فانه يرجح على
العام اذا تعارضا لانه اقوى دلالة على ما يتضمنه من دلالة العام عليه ولاحتمال تخصيصه
منه وهكذا الخاص من وجه يقدم على العام من كل وجه وهكذا اذا لزم في احدهما
تخصيص العام دون الاخر او بل الخاص يقدم تخصيص العام لكثرته ومنها [illegible] فانه
يقدم على المطلق لمثل ما ذكرنا في العام والخاص ومنها [illegible] ومنها [illegible] اذا كان
الاول [illegible] الثاني غير [illegible] فانه يقدم [illegible] لان العام
المخصص مثل المطلق المقيد مختلف في حجيته بخلاف العام والمطلق المطلقين
ولانه لا خلاف في ان العام الذي لم يخصص حقيقة بخلاف ما خص منه فان فيه الخلاف وتب

علم ان الحقيقة مقدمه على المجاز منها العام كمن وما واي الشرطيات
يعني انها اذا تعارضت صيغ العموم فصيغه الشرط الصريح مقدمه على غيره كالنكره
في سياق النفي لانه تفيد التعليل بخلاف غيره ولما كان التعليل فوائد على
المقصود فلو الغي العام الشرطي كان الغاء للعله وغير العام الشرطي لا يلزم
من الغائه الغاء العلة ولا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل نحو من فعل كذا فلا اثم
عليه فلعل الكلام حيث يصلح للتعليل والله اعلم وقيل ينبغي ان يكون المراد
تقديم الشرط على النكره المنفيه بغير لا التي لنفي الجنس اذ النفي بها نص في الاستغراق
ولهذا قال صاحب الكشاف في قوله تعالى لا ريب فيه ان قراءة الفتح توجب الاستغراق
وقراءة الرفع تجوزه ولاجله عكس بعضهم فقال بتقديم النكره المنفيه على العام الشرطي
وظاهر اطلاقات الاصوليين ان النكره المنفيه تقدم على كل لفظ وفيه نظر فانه
قد حكى بعضهم الاتفاق على ان لفظ كل تقدم عليها والظاهر ان تقديم ما تقدم من
العام الشرطي والنكره المنفيه بلا التي لنفي الجنس ولفظ كل موضع اجتهاد وكل
منها مقدم على ما يعم بالقرينه كالجمع المحلى باللام اتفاقا فان قيل قد تقدم انها جميعا
حقائق في العموم والحقيقه غنيه عن القرينه قلت اما اذا كانت مشتركه كذوات
اللام والموصول والمضاف الى المعرفه فحاجتها الى القرينه ظاهرة والا فان اللفظ
قد يشتهر وكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي ولا شبهه
حينئذ في احتياجه اذا اريد معناه الحقيقي الى القرينه منها المعرف
او بالاضافه الاسم كمن وما الموصولتين وكذا الاستفهاميتان فانها تقدم
المعرف او بالاضافه لان تلك لا تحتمل العهد او تحمله على بعد
بخلاف اسم الجنس المعرف فاحتماله العهد فيه قريب لكثرة استعماله في المعهود فكانت
دلالته على العموم اضعف قالوا والجمع المعرف يرجح على الموصول ونحوه لانه اقوى
في العموم لامتناع ان يختص الى الواحد دون من وما الموصولتين والاستفهاميتين وفي
هذا التعليل نظر لان امكان التخصيص الى الواحد لا يخرج العام عن كونه دلالته قوتيه
والالزام ان تقدم على العام الشرطي ولو قيل بان من وما ارجح من الجمع المحلى باللام
لكون دلالتهما على العموم بالوضع والجمع المحلى يحتاج الى القرينه لكان وجها ومنها
فانه تقدم من تكرار الاداء
النسخ بخلاف الاجماع وقيد الاجماع الظني لما عرفت من ان القطعي سطل بعده الظني
ومنها

ومنها الاجماع السابق فانه تقدم على الاجماع اللاحق فانه اذا نقل بالاحاد اجماعان
متعارضان احدهما عن الصحابه والاخر عن التابعين قدم اجماع الصحابه لان الظن يقتضي
ببطلان اللاحق لمخالفته السابق ولان السابق دائما اقرب الى الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم
والاقرب خيريه لقوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
الظني من جهه السند والمتن تقدم عليه الاجماع الظني من جهه واحدة واجماع الكل من المجتهدين **واعلم ان الاجماع**
والعوام تقدم على اجماع المجتهدين خاصه وما انقرض فيه عصر المجمعين على ما لم ينقرض وما
لم يسبقه خلاف مستقر على ما سبقه خلاف لما عرفت من الخلاف في اعتبار العوام واشتراط
انقراض العصر وان لا يسبقه خلاف مستقر وقس على ذلك ما سبق من الاجماعات المختلف فيها وذهب
بعض الناس ان الاجماع المسبوق بالخلاف ارجح لانهم اطلعوا على المآخذ واختاروا ما خذ ما
اجمعوا فيه فكان اقوى وبعض اخر الى انهما سوا لتعارض المرجحين مسلم واما جهات
الترجيح بحسب المدلول فمنها الحظر فالوجوب فالكراهه فالندب فالاباحه فيقدم
الحظر على الوجوب لما تقدم في تقديم النهي على الامر وتقدم الوجوب على الكراهه للاحتياط وتقدم
الكراهه على الندب لان الفعل حينئذ يكون فيه شائبه مفسده وشائبه مصلحه وقد تقرر
ان دفع المفاسد في نظر العقلاء اولى وتقدم الندب على الاباحه للاحتياط لان الفعل ان كان
مندوبا ففي تركه اخلال بالطلب وان كان مباحا فلا اخلال ان فعله وقيل ان الاباحه
تقدم على الحظر لاعتضادها بالاصل وهو عدم الحرج ولانا العمل بالمحرم يبطل دليل الاباحه
بالكليه بخلاف العكس كما تقدم ولان الغالب انه لو كان حراما لكان لمفسدة ظاهره يطلع
المكلف عليها ويقدر على دفعها ولان الاباحه مستفاده مما اتخذ منه لوله وهو التخيير بخلاف الحظر
فانه مستفاد مما يرد منه لوله بين الحرمه والكراهه وهو النهي وهذا كله لا يقاوم الاحتياط
فان ملابسه الحرام موجبه للاثم بخلاف المباح فكان العمل بالحظر اولى بالاحتياط لقوله صلى الله
عليه واله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهذا الوطئ معينه بينها حرم الجمع لان موافق الاصل
مؤكد ومخالفه مؤسس والتاسيس اولى من التاكيد وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان والغزالي
انهما سواء لتساوي مرجحهما عندهم وفيه ما عرفت ومنها الدارئ والمثبت والموجب طلاقا وعتقا
والتكليفي والاسقاطي فانه تقدم كل واحد منها على مقابله اما تقديم ما تضمن درء الحد على ما تضمن
ايجابه فلان الحدود تدرأ بالشبهات ولان الخطا في نفي العقوبه اولى من الخطا في اثباتها
كما قال عليه السلام لان تخطئ في العفو خير من ان تخطئ في العقوبه ولانه اذا سقط المتعارض
البينتين مع تقدم ثبوته فاولى ان يسقط لتعارض الخبرين مع عدم تقدم ثبوته وعن المتكلمين

تقديم موجب الحد نظرا الى ان فائدة العمل بالموجب التاسيس وبالدارئ التاكيد وذهب
ابو طالب والغزالي الى انهما سوا لان الشبهة لا توثر في ثبوت مشروعيته بدليل انه يثبت بخبر
الواحد والقياس مع قيام الاحتمال وانما تسقط الشبهة الحد اذا كانت في نفس الفعل الموجب له
واما تقديم ما تضمن اثباتا على ما تضمن نفيا فلاشتمال المثبت على زيادة علم ولان فائدته التاسيس
بخلاف النافي وذهب الامدي الى تقديم النافي على المثبت لاعتضاد النافي وهو المقرر بالاصل بخلاف الناقل
ولوجه اخر وهو ان العمل بالمقرر يحكم بتاخره عن الناقل فيكونان للتاسيس بخلاف العكس فانه يقضي
الحكم بتاخر الناقل فيكون المقرر للتاكيد وحملهما معا على التاسيس اولى من حمل احدهما على التاكيد وذهب
القاضي عبد الجبار الى انهما سوا مصيرا منه الى ان المثبت وان ترجح بالوجهين السابقين فالنافي يترجح
ايضا بالوجهين الاخرين فيتعارضان مثالهما خبر بلال ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم دخل البيت وصلى
وخبر اسامة انه دخل ولم يصل واما تقديم ما يوجب طلاقا او عتقا على ما يوجب عدمهما فهو مذهب الشيخ
ابي الحسن الكرخي وابي الحسين البصري وابي القسم البلخي وغيرهم ووجهه ان البينتين اذا تعارضتا في ذلك
كانت بينة العتاق والطلاق اولى وكذلك الخبران وذهب بعض الاصوليين الى عكس ذلك لكون النافي
على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح واثبات ملك اليمين المترجح على الدليل المقتضي لنفيهما بافادة
التاسيس وذهب السيد ابو طالب والامام يحيى والقاضي عبد الجبار والحاكم والشيخ الحسن الى انهما سوا
لان كل واحد منهما مفيد لحكم شرعي فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر من هذا الوجه وتلك الوجوه
متعارضة واما تقديم الحكم التكليفي على مقابله الذي هو حكم الوضع فالاصوليين فيه فريقان منهم
من يذهب الى ما ذكرناه لان التكليفي مقصود بالذات ومحصل للثواب واكثر من الاحكام الوضعية
ومنهم من يعكس ذاهبا الى ان الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي من فهمه والتمكن من فعله
واما تقديم الحكم الاشق على الاخف ففيه خلاف ايضا والمختار تقديم الاشق لزيادة مصلحة الاشق وكثرة ثوابه
وكون المقصود منه اكد من مقصود الاخف وظهور تاخره لتاخر التشديدات ولهذا وجبت العبادات
وحرمت المحرمات شيا فشيا وقيل العكس ذهابا الى ان الشريعة مبناها على التخفيف لقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت بالحنيفية
السمحة ولا يخفى ان هذه المرجحات تجري في القياس ايضا لتعلقها بالاحكام ولهذا لم نعد ذكرها مفصلا

مسئلة واما جهات الترجيح بحسب امر خارج

فمنها انه يقدم الموافق لدليل او لفعل الوصي كرم الله وجهه او لما ذهب اليه الاكثر او لمذهب الاعلم فيقدم كل مما ذكر على
مقابله اما الاول فهو ان يكون احد الحديثين موافقا لظاهر الكتاب دون الاخر فيكون الاول
اولى بالاعتبار كحديث من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها

يعارضه حديث النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة لكن الاول يعضده ظواهر من الكتاب
مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات وسارعوا الى مغفرة من ربكم ونحو ان يكون احد الحديثين
موافقا لاخر دون الاخر كحديث لا نكاح الا بولي مع حديث ليس للولي مع الثيب امر فان الاول
موافق لحديث ايما امراة انكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث ونحو ان يكون احدهما
موافقا للقياس دون الاخر وكذا موافقة احدهما الدليل العقل دون الاخر الا ان يكونهما يجوز
تغييره ففيه ما تقدم من الخلاف هل يعمل بالناقل او بالمقرر والوجه ان الموافق لدليل اخر يقوي
الظن بمدلول الموافق والعمل به لا يستلزم الا مخالفة دليل واحد والعكس يستلزم مخالفة دليلين
وروى في فصول البدايع عن ابي حنيفة وابي يوسف عدم اعتبار كثرة الادلة واختاره واحتج له
بانه لا يقاوم ما ذكرناه من زيادة قوة الظن بالكثرة واما الثاني فكتقديم رواية من روى في تكبيرات
العيدين سبعا وخمسا على رواية من روى اربعا لان الاول وافقه عمل علي كرم الله وجهه وقد
شهد له الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم بكون الهدى والحق معه وشهادة الرسول ابلغ في تقوية الظن
من كثير مما ذكرناه من وجوه الترجيح واما الثالث فترجيح الموافق لعمل الاكثر على خلافه لقوة الظن
في الموافق لبعد غفلة الاكثرين عن الراجح وقيل لا ترجيح بذلك لانه ليس بحجة واما الرابع فلان
الاعلم اخبر بالتاويل واعرف بمواقع الوحي والتنزيل ومنها انه يقدم الدليل الراجح دليل تاويله و
الدليل المعلل والدليل الامس بالمقصود والدليل المفسر من جهة راويه بقول او فعل والدليل المتاخر
بقرينة فيقدم كل مما ذكر على مقابله فاذا كان الدليلان مؤولين وكان دليل التاويل في احدهما
ارجح من دليل تاويل الاخر كان الارجح دليل تاويله اولى لكون التاويل حينئذ اقرب كما تقدم وهكذا
اذا كان احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم وحده فان الاول اولى لكونه افضى الى مقصود الشارع
بسبب سهولة الانقياد وسرعة القبول حينئذ لكونه معقول المعنى ولان دلالته على الحكم من جهتين
لان دلالته على العلة دلالة على الحكم ايضا بالواسطة وكذا اذا كان احدهما امس بالمقصود واقرب اليه
من الاخر مثل قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين يدل بعمومه على تحريم الوطء بملك اليمين وقوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم يدل بعمومه على تحليله فالاية الاولى امس بالمقصود وهو بيان حكم الجمع من الثانية
لانه لم يقصد بها بيان حكم الجمع واما ما روي من ان عليا رضي الله عنه قال احلتهما اية وحرمتهما
اية ورجح التحريم وعمل التحليل فهو راجع الى ما تقدم من ترجيح الحظر والاباحة على ما سبق من الخلاف
وهكذا اذا كان احدهما مفسرا من جهة الراوي بقول منه او فعل دون الاخر فانه يقدم لان
الراوي اعلم بمعنى الخبر فيكون ظن الحكم به اقوى وهذا حيث كان التفسير لايقا باللفظ مثاله
حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار في بيعهما ما لم يتفرقا والتفرق محمول على التفرق بالابدان والتفرق
بالقول وقد روي ان ابن عمر كان اذا اراد ان يوجب البيع مشى قليلا ثم رجع واصحابنا يرجحون

خلافه موافقة لاطلاق الايات مثل قوله تعالى اوفوا بالعقود الا ان تكون تجارة عن
تراض والتجارة هي البيع والشرا وقد حصلا بالعقد عن تراض واشهدوا اذا تبايعتم والامر
بالاشهاد للتوثقة في العقد واثبات الخيار بعده ينافيها وهكذا المتاخر بقرينة نحو ان يكون مورخا
بتاريخ مضيق او متضمنا للتشديد دون الاخر كما تقدم او غيره كما من القراين نحو حديث جابر كان
اخر الامرين من رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ترك الوضوء مما مست النار وكحديث ابن عباس في
شاة لمولاة لميمونة ماتت فقال هلا انتفعتم بجلدها مع حديث عبد الله بن عكيم ان رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم كتب الى جهينة قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وقد عد
من القراين تاخر اسلام الراوي وفرق بينه وبين ما تقدم من الترجيح بتقدم الاسلام بان الاول فيما
علم اتحاد زمان روايتهما لثبات قدم الاقدم في الاسلام والثاني فيما علم موت المتقدم قبل اسلام المتاخر
او ان اكثر روايته قبل اسلام المتاخر والغالب كالمحقق او ان روايته هذه قبل رواية المتاخر ومنها
العام الوارد على سبب خاص فانه يقدم على غيره في صورة السبب خاصة لقوة دلالته عليها ولذا
امتنع اخراجها بالتخصيص والاخر وهو ما لم يرد على سبب يقدم عليها اي على ذي السبب في غيره
اي في غير السبب للخلاف في تناول الوارد على سبب لغير صورة السبب كحديث من بدل دينه فاقتلوه
مع حديث النهي عن قتل النسا والولدان الوارد في نسا اهل الحرب فيقصر على الحربيات ويرجح الاول
في المرتدات واما في صورة السبب فيقدم العام ذو السبب لانه اما خاص به على راي او واجب
الدخول على راي ولذلك لا يجوز اخراجه من العموم **ولما فرغ من الكلام في الترجيح**
بين المنقولين اخذ في الترجيح بين المعقولين كقياسين والكلام فيه بحسب العلة نفسها او بحسب
دليلها او بحسب دليل حكم الاصل او بحسب الفرع في ثلاث مسايل **اما الترجيح بحسب العلة**
فقال فيه مسئلة يرجح الوصف الحقيقي وهو الثبوتي الظاهر المنضبط المتعقل في نفسه
من غير توقف على عرف او شرع على مقابله من الاوصاف كان يكون حكما شرعيا او حكمه مجردة للاتفاق
عليه والاختلاف في مقابله وبعده العلة يرجح الوصف الثبوتي على العدمي والمعنى ان القياس
الذي علته وصف ثبوتي مقدم على ما علته وصف عدمي وهكذا الكلام في ساير الاوصاف المذكورة
ويرجح الوصف الباعث على الامارة المجردة للاتفاق والاختلاف ايضا والوصف المنضبط والوصف
الظاهر على مقابليهما للاتفاق والاختلاف في قوة الظن بالانضباط والظهور واصل الباب افادة
زيادة غلبة الظن ويرجح الوصف المفرد وهو العلة المتحدة ذات الوصف الواحد على الوصف المتعدد
ذي الاوصاف لكونه اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف ويرجح الوصف الاقل تركيبا كذي الوصفين
على الاكثر كذي الثلاثة لكونه اقرب الى الضبط واسلم من ادخال وصف طردي ويرجح الوصف
المتعدي على القاصر لكونه اكثر فايدة وقيل بالعكس لان الخطا في القاصر اقل وقيل هما سوآ

التعارض الوجهين

لتعارض الوجهين واعلم انه انما يتحقق التعارض بين المتعدية والقاصرة فيما اذا
اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل او بتعدد مع اتحاد المحل فترجح المتعدية
حينئذ لاكثر فايدة بالنسبة الى المحل الاخر الذي وجدت فيه دون القاصرة لانها ان كانت هي العلة
ثبت له ذلك الحكم وان كانت العلة القاصرة لم يثبت واما اذا تعدد المحل وعلل حكم محل بالقاصرة
وحكم المحل الاخر بالمتعدية فلا تعارض بينهما في المحلين وهو ظاهر ولا في محل ثالث وجدت
فيه المتعدية اذ لا وجود للقاصرة فيه لانها لا تتعدى محلها والا لم تكن قاصرة وكذلك يرجح الوصف
الاكثر تعديا على مقابله وهو الاقل تعديا لان الاكثر اكثر فايدة وزيادة الفايدة تغلب ظن الاعتبار
ويرجح الوصف المطرد وهو الذي لا يتخلف عنه الحكم اصلا على مقابله وهو المنقوض لسلامته
عن المنقضة وبعدها عن الخلاف ويرجح الوصف المنعكس وهو الذي ينتفي الحكم بانتفايه على مقابله
للبعد ايضا وهكذا جامع للحكمة مانعها فكلما وجد وجدت الحكمة وكلما انتفى انتفت يرجح على ما لا يكون
كذلك لزيادة انضباط الجامع المانع وبعدها عن الخلاف وقوله كل على مقابله معناه انه يرجح كل واحد
من الاوصاف المذكورة من اول المسئلة على ما يقابله كما تقدم مفصلا وموجها واذا تعارضت
المقاصد الضرورية الخمسة وما سمعها تحت مصلحة الدين نظرا الى كون مرتبته اكمل الثمرات وهي نيل
السعادة الابدية ولما ثبت من ان غيرها مقصود من اجلها لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وقيل يقدم الاربع الضرورية على الدينية لان الاربع حق ادمي محتاج بخلاف الدينية
ولذلك قدم القصاص على قتل الردة اذا اجتمعا وخفف عن المسافر بالقصر ووجب انقاذ الغريق ولو
ادى الى ترك الصوم ترجيحا لمصلحة النفس على مصلحة الدين وجاز ترك الجمعة والجماعة لحفظ المال ان
قل ترجيحا لمصلحته واجيب بان القصاص حق لله تعالى ايضا ولهذا حرم عليه قتل نفسه والتصرف
بما يفضي الى تفويتها فتقدم لترجحه باجتماع الحقين واما التخفيف بالقصر وترك الصوم فانما لزم منه
التقديم على فروع الدين ولا نزاع فيه انما النزاع في انه لا يقدم شي منها على اصول الدين ولو سلم
فمشقة الركعتين في السفر تقاوم مشقة الاربع في الحضر فلم يختلف المقصود واما الصوم ونحوه فلم
يفت مطلقا بل يجبر بخلفه كالقضا والادا مع الانفراد وقوله فالنفس فالنسب فالعقل فالمال
معناه انها مع التعارض ترتب هذا الترتيب فمصلحة النفس تابعة لمصلحة الدين اذ بها تحصل
العبادات التي هي اساس الدين ثم النسب لان حفظه انما كان مقصودا لاجل حفظ الولد حتى
لا يبقى ضايعا لا مربي له فلم يكن مطلوبا لذاته بل لافضايه الى بقا النفس ثم العقل لفواته بموت
النفس بخلاف العكس فكانت المحافظة على منع ما يفضي الى الفوات مطلقا اولى وانما قدم على ما بعده
لانه مركز الامانة واساس التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة ولا كذلك المال ولهذا

كانت هذه الرتب محفوظة في العقوبات المرتبة عليها على تخل احلالها في انفسها فان قيل
لم لا يكون مصلحة المال كمصلحة النسب فان حفظ المال يفضي ايضا الى حفظ النفس قلنا حفظ المال
غير متمحض لذلك وان افضى اليه في بعض الاحوال لان المقصود منه في الاغلب بقاء النفس
مترفهة بخلاف حفظ النسب فانه متمحض لحفظ النفس ومثل تفاوت هذه الرتب يكون التفاوت
بين مكملاتها ولهذا قال فالمكمل كذلك ووجه تاخرها عن الضروريات ظاهر ولهذا لم يراع في
كل ملة وقوله فالحاجية فالتحسينية معناه ان مرتبة الحاجية تبع لما تقدم لزيادة مصلحة الضرورية
وغلبة الظن بها ولهذا لم تخل شريعة عن مراعاتها ومكملاتها في حكمها لان من حام حول الحمى
يوشك ان يقع فيه ثم هي سواء كانت اصلا او مكملا مقدمة على التحسينية لتعلق الحاجة بالحاجي
دون التحسيني ويرجح الوصف العام للمكلفين على الخاص عند بعضهم لان العام اكثر فائدة وكثرتها
تعلق على الاعتبار ويرجح الوصف المثبت للحكم على الوصف النافي له لان المثبت افاد حكما
شرعيا فيكون مؤسسا بخلاف النافي وقد يعكسان فيقدم الوصف الخاص على العام وروي هذا
القول عن ابي طالب وكلامه في المجزي لا يفهم الا نفي افادة الاعمية والاخصية للترجيح ومثله
في فصول البدائع للحنفية ويقدم النافي على المثبت عند ابن الحاجب ومن معه اما تقديم الخاص
فلان اشتماله على القيود المخصصة له بالبعض يفيد زيادة الاعتناء بشانه وذلك مما يغلب ظن الاعتبار
قيل وعلى هذا وقع الخلاف بين السيدين المؤيد بالله وابي طالب في تحريم القصاص لمصلحة عامة
يجوزه المؤيد بالله ترجيحا للعامة ومنعه ط ترجيحا للخاصة واما تقديم الوصف النافي على المثبت
فلثبوت حكمه راجحا او مساويا اما راجحا فظاهر واما مساويا فلثبوته بالنفي الاصلي قلنا موافق
الاصل مستغنى عنه بالاصل واعتناء الشارع بالمحتاج اليه اكثر ولو سلم مانع المثبت له لما سبق
فيستويان وفي كلام الآمدي ما يدل على استوائهما حيث قال ان الحكم لا يكون مطلوبا لنفسه
بل لما يفضي اليه من الحكمة والشارع كما يريد تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يريد تحصيلها
بواسطة نفيه ويرجح الوصف المطرد فقط على المنعكس فقط لقوة القول بالاطراد وضعف
القول بالانعكاس ويرجح وصف عادم المزاحم وهو المعارض على مقابله وهو وصف
لم يعدم المعارض وان كان معارضه مرجوحا لان العادم اغلب على الظن وهكذا اذا تعارض
وصفان لكل منهما مزاحم فانه يرجح الوصف الراجح عليه اي على مزاحمه على مقابله وهو
المزاحم الذي لم يرجح على مزاحمه كما تقدم ويرجح قوي موجب النقض من الاوصاف على مقابله
وهو ما لم يكن موجب النقض فيه قويا فاذا انتقض علتان متعارضتان وكان موجب التخلف
في احداهما من مانع او عدم شرط اقوى من موجب نقض الاخرى او كان موجب نقض احدهما

قويا

قويا وموجب نقض الاخرى محتملا فانه تقدم الاقوى والقوي والوجه ما تقدم ويرجح
من الاوصاف متعدد الاصول على مقابله فاذا تعارض وصفان احدهما له اصلان والاخر
له اصل واحد قدم الاول لما تقدم اذ يستلزم مع الاخر تحصيل حكمين يثبت احدهما بالخبار كثيرة
دون الاخر وذهب المخالفون في الترجيح بكثرة الادلة الى انه لا ترجيح بتعدد الاصول ويرجح
من الاوصاف موافق عمل الاكثر على مخالفه فاذا تعارض قياسان وافق احدهما عمل الاكثر
دون الاخر عمل بالاول ونحوه كموافق عمل الوصي او الاعلم لما تقدم في نظيره من المنقول وقوله
كلا على مقابله قد عرفت معناه مسئلة واما الترجيح بين القياسين المتعارضين
بحسب دليل الوصف المعلل به فانه يرجح الوصف الثابت بالاجماع فالنص الصريح فالظاهر
على مراتبه فالايماء كذلك فالسبر فالمناسبة فالدوران فكل من المعطوفات دون ما قبله فيقدم الوصف
الثابت بالاجماع لان الاجماع لا يقبل النسخ وهذا اقدم في نفسه على النص عند التعارض وللنص
الصريح مراتب تقدم بيانها وتوجيه بطونها فما ثبت من الاوصاف بمرتبة منه قدم على ما ثبت
بالمرتبة التي بعدها ثم الايماء كذلك اي على مراتبه فيقدم ما كان الايماء فيه الى علية الوصف بعينه
ثم الى النظير ثم الفرق بين حكمين ثم ذكر مناسب مع الحكم لما يلزم في الاولين من العبث وتاخير البيان ورجح
الاول منهما لذكر العلة بعينها واما الثالث فلان الظاهر من الفرق بالوصف افادة عليته والاصل
عدم غيرها فكان اقرب الى ما سبق واما الرابع فلان مقارنة المناسب تغلب ظن الاعتبار وقدمت
هذه على السبر للنص وقدم السبر على المناسبة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم
علية غير المذكور بخلاف المناسبة وقدمت على الدوران لقوة الخلاف في اثبات العلة به وقد
عكس في الاولين وهما الاجماع والنص فيقدم بعضهم النص على الاجماع لان النص اصل الاجماع وحجيته
انما تثبت به واصالته لا تقاوم احتمال النسخ وعكس ايضا في الاخرين وهما المناسبة والدوران فقال
بعض بتقديم الدوران لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة وجوابه ان الدوران
قد يقع مع المحل وغيره من الاوصاف الطردية والظن باعتبار الشارع للمناسب اقوى من ظن اعتبار
ذلك واذا تعارض قياسان طريق وصف احدهما الايماء الواقع مع ظهور المناسبة والاخر بالايماء
لا غير قدم الايماء المناسب عليه فقط اي على الايماء دون مناسبة لاشتراط البعض في مسلك الايماء
مناسبة الوصف المومى اليه ويرجح ايماء الدليل القطعي على ايماء الظني والوجه ظاهر وهكذا اذا
كان الوصفان المتعارضان طريق احدهما المناسبة مع السبر او مع الدوران والاخر طريقه المناسبة
فقط قدم الامران عليها فقط لان الثابت بامرين اقوى من الثابت بامر واحد وهكذا اذا تعارض
وصفان مناسبان وكانت المناسبة في احدهما مع الاقوى من المسالك قدمت عليها اي على
المناسبة اذا كانت مع الاضعف وهو ظاهر مسئلة واما الترجيح بين القياسين
المتعارضين بحسب دليل حكم الاصل فانه يرجح بقوة دليل حكمها في الاصل كان يثبت في احدهما

الاصلين بالمنطوق وفي الاخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل **و** هكذا اذا كان دليل الحكم
في احد الاصلين مما وقع **الاتفاق على عدم نسخه** والاخر مما وقع الاختلاف فيه قدم الاول
لبعده عن الخلل ويرجح القياس ايضا بوقوع حكم اصله **جاريا على السنن** اي سنن القياس على ما
وقع حكمه معدولا عن السنن وهو والنظير المعقول معناه للاختلاف فيه كما سبق **و اما الترجيح**
بين القياسين بحسب الفرع فيرجح احدهما على الاخر **بالمشاركة في العينين** اي مشاركة الفرع للاصل
في عين العلة وعين الحكم **فالعلة فالحكم فالجنسين** اي فالمشاركة في عين العلة فقط فالمشاركة
في عين الحكم فقط فالمشاركة في جنس العلة وجنس الحكم لا عينهما فالاول ظاهر والثاني لان العلة
العمدة في التعدية وكلما كان التشابه فيها اكثر كان اقوى وعكس بعض الحنفية معللا بان الحكم
هو المقصود الاصلي فقوة التشابه فيه اولى والثالث ظاهر والترجيح بين الاجناس فيها بحسب
مراتبها قربا وبعدا **و** يرجح احد القياسين **بثبوته** اي الحكم **في الفرع جملة** لا تفصيلا والقياس
لتفصيل الحكم لا لتحصيله والاخر بالعكس لان اثبات تفصيل الشيء الثابت اهون من تحصيله من اصله
فيكون اقرب الى الظن واسرع الى القبول والخلاف في الثاني كما تقدم **مسئلة و اما الكلام في الترجيح**
بين المنقول والمعقول فانه **يرجح الاول** وهو المنقول **ان كان خاصا منطوقا** لكونه اصلا
و لقلة تطرق الخلل اليه بالنسبة الى القياس كما سبق **و الا** يكون كذلك فلا محالة يكون عاما او مفهوما
فالعام تقدم الخلاف فيه هل يخصص بالقياس اولا **والمفهوم محل اجتهاد** لكونه درجات منها
ضعيف جدا ومنها ما هو متوسط بين ذلك فالترجيح فيه انما يكون بحسب ما يقع للمجتهد من
قوة الدلالة وضعفها عنده مقابلة درجاته بدرجات القياس **مسئلة و الترجيح يقع في الحدود**
السمعية كحدود الاحكام والصلوة والصوم وانما قيد الحدود بالسمعية لان متعلق الغرض هنا هي
الحدود السمعية الظنية المتعارضة لا العقلية وانما لم يتعرض لقيد الظنية لما علم من ان
التعارض لا يقع فيها اذا كانت قطعية وحينئذ يقع الترجيح بين الحدين **بامور كثيرة كالصراحة**
يعني ان الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الناصة على الغرض المطلوب الدالة عليه بالمطابقة او
التضمن ارجح من الحد الذي يكون مشتملا على غير تلك الالفاظ كالمجازية والمشتركة والغريبة والمضطربة
والدالة على الغرض بالالتزام لقرب الاول الى الفهم وبعده عن الخلل والاضطراب **و منها الاعرفية**
فيقدم الاعرف على الاخفى لان الاول اوصل الى الغرض المطلوب من الثاني قال العلامة في شرح المختصر
ما معناه فيقدم الحسي ثم العقلي ثم العرفي ثم الشرعي اما تقديم الحسي على العقلي والعقلي على
العرفي فظاهر واما تقديم العرفي على الشرعي فلعل وجهه انهما مع اشتراك مقابليهما في
المرجوحية لمثار العرفي بكون مقابله في الاغلب مهجورا بالمرة ولا كذلك الشرعي فكان العرفي

اعرف

اعرف ولم يذكر العلامة اللغوي ويمكن ان يقال مرتبة اللغوي الذي لم يتطرق اليه نقل ارجح من
العرفي لعدم الاحتمال فيه والله اعلم **و منها الذاتية** فالحد المشتمل على الذاتيات مقدم على ما
اشتمل على العرضيات لانهما وان اشتركا في افادة التمييز عن سائر الاغيار فقد اختص الاول
بافادة تصور حقيقة المحدود دون الثاني **و منها الاعمية** فاذا كان مدلول احد الحدين اعم
من مدلول الاخر يرجح الاعم لكثرة الفائدة **و قد يعكس** في راي للاتفاق على مدلول الاخص
والاختلاف فيما عداه **و ههنا ترجيحات بامور خارجة منها**
الموافقة من احد الحدين **لنقل الشرع او اللغة** دون الاخر فان الموافق اولى لكونه ابعد عن
الخلل واغلب على الظن ومقررا لوضعهما دون الاخر **و منها الاقرب منه** اي من نقل الشرع او اللغة
فاذا كان احدهما مناسبا للمعنى الشرعي او اللغوي دون الاخر قدم لما ذكر **و منها قوة طريق الاكتساب**
فما كان طريق اثباته ارجح فهو اولى لقوة الظن **و منها موافقة اجماع او قول معصوم او**
عمل علما ولو واحدا لما ذكر **و منها تقرير حكم حظر او درء الحد** فاذا كان احدهما مقررا لاحد الامرين
والاخر بخلافه قدم المقرر لما تقدم وفيه من الخلاف ما تقدم **خاتمة للترجيح طرق**
كثيرة غير ما ذكرناه ومدارها على غلبة الظن وقد بقي كثير منها كتقديم بعض مفاهيم المخالفة
على بعض وبعض ما يخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وغير ذلك ومنها ما لم يسبق له ذكر واعمل
اعتمادا على نظر المجتهد كتقديم الخبر الفصيح والافصح كل منهما على مقابله وما راويه غير مدلس وغير
ذي اسمين على مقابله وغير ذلك **و الترجيح يتعدد في المقابلين** فانا لو قابلت الترجيحات المذكورة
في الدلائل والحدود وركب بعضها مع بعض تشعبت ترجيحات كثيرة **يتعذر حصرها و**
لكنه يسهل على ذي الفطنة الاطلاع عليها اذ **فيما ذكر من طرق الترجيح ارشادا الى ذلك** نحو ان يكون
احد المعرفين اعرف من الاخر مع كون كل منهما اعرف من المحدود ولكن المعرف الاعرف لم يكن على
النمط الطبيعي في الترتيب من تقديم الجنس على الفصل او انه لم يذكر فيه الذاتيات العامة والاخر
بعكسه فما هو بالعكس اولى لحصول التعريف به مع اختصاصه بذكر الذاتيات العامة الكاشفة
عن الحقيقة المشتركة ووقوعه على وفق الطبع ونحو ان يكون احدهما موافقا للنقل السمعي
مخالفا للغوي والاخر بعكسه فان امكن تاويل احد النقلين في احدهما رجح الاخر للجمع
والا فالنقل الشرعي اولى لان اهمال النصوص على وجه لا يمكن العمل بها مراعاة لموافقة النقل
الشرعي غير معهود هذا في الحدود وبعد طرق الترجيح في الحجج على هذا النحو والله اعلم

المقصد الثامن من مقاصد هذا الكتاب في احكام العقل

وهي الاحكام الخمسة التي هي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة **كقضاء الدين**
و الظلم والاحسان وسوء الاخلاق كقطب الوجه وغيره مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله

والغالب في الظن

صوابه الخفي ولا الاولى

بلغ مقابلة ٤٨

والتصرف من المالك في الملك وحده ودها اي الاحكام الخمسه تقدمت في مباحث الاحكام
لان معرف الحكم قد يكون هو الشرع وقد يكون هو العقل فوحد التعريفات من التقسيم السابق
هناك **مسئله اختلف** فيما لا يدرك فيه بخصوصه جهه محسنه لم او جهه
مقبحه له كالمشي بالبراري والتظلل تحت اشجارها والشرب من انهارها وتناول ما ينتفع به الحي
ولا مضره فيه على احد كالتنفس في غير ملك فقوله ما لا يدرك فيه بخصوصه معناه ان العقل
لا يحكم فيه على جهه التخصيص والتفصيل في كل فعل فعل واما على جهه الاجمال فانه يدرك فيه ذلك
ويحكم به ولهذا اختلفوا فيه على اقوال ثلاثه اولها الاباحه وهو مذهب المثبتين والجمهور وثانيها
الحظر وهو للبعض من الاماميه والبغداديه والفقهاء ولا يحكم الا الشرع وثالثها الوقف وهو
لابي الاشعري وابي بكر الصيرفي وبعض الشافعيه بمعنى لا ندري هل هناك حكم اولا وهل الحكم
المفروض حظر او اباحه قالوا لعدم الدليل على ثبوت حكم في ذلك بناء منهم على بطلان ما استدل به
بما لغيرهم والحق خلافه **احتج** الاول بان ما كان كذلك نفع لم يشبه مضره فانا نقطع بحسن
الانتفاع به كما نقطع بقبح الظلم وحسن الاحسان ونعلمه ضروره من غير فرق و**احتج**
الاول ايضا بانه اذا ملك جواد يتصف بغايه الجود بحرا لا ينزف واخذ مملوكه قطره من ذلك البحر
فلا قبح يدرك بالعقل في ذلك ضروره وتناول العبد المستلذات التي خلقها الله تعالى من دون
اضرار به له ساوى المملوك قطره من بحر ملكه بل اقل وما قيل من انه ان اريد ان لا حكم بالحرج فمسلم
ولكنه لا يستلزم بعدم الحرج وان اريد خطاب الشارع بعدم الحرج فلا شرع وان اريد حكم العقل
بالتخيير يناقض لان المفروض انه مما لا حكم للعقل فيه يجوابه احسان الاجر ومنع التناقض فان
المفروض ان لا حكم للعقل فيه بخصوصه ولا ينافيه الحكم العام بالاباحه كما سبقت الاشاره اليه
احتج الثاني وهو القائل بالحظر بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه لانه المفروض فيقبح
قلنا لا نسلم قبح التصرف في ملك الغير مطلقا ولهذا نقبح لو ضره اي المالك لكنه فيما نحن فيه منزه عن
الضرر مسلم ونقسم حكم العقل الى ضروري لا يحتاج الى دليل ونظري يحتاج اليه ومن الاول وجوب
شكر المنعم عند عامه العدليه فلا يحتاج الى دليل وخالف الاشاعره ولهذا قيل في الاحتجاج
لهم بانه لو وجب لكان الوجوب لغرض لكنه ليس لغرض اما الاولى فلانه لولاه لكان الوجوب والايجاب
عبثا واما الثانيه فلانه ليس لله تعالى غرض للزوم الحاجه وهو متعال عنها ولا للعبد في
الدنيا للمشقه اي الشكر لان منه فعل الواجب وترك المحرم وذلك مشقه ناجزه لا حظ للنفس فيه
ولا غرض فيه للعبد في الاخره اذ امور الاخره من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه ورد بمنع
الثانيه وهي الاستقامه والغرض للعبد في الدنيا ثابت فائده الامن من ضرر خوف العقاب
على ترك الشكر لاحتمال العقاب على الترك فان المتقلب في نعم لا يحصى اذا نظر وتفكر فيما عليه عرف

لزوم الشكر

لزوم الشكر والعقاب عند عدمه قيل كما ان ترك الشكر مخوف لما ذكرتم فكذلك الفعل
مخوف ايضا لانه تصرف في ملك الغير بلا اذن منه فان ما يتصرف فيه العبد من نفسه وغيرها ملك
لله تعالى ولان فعل الشكر استهزاء من حيث انه ليس للنعمه قدر يعتد به بالنسبه الى مملكه منعمها
واستغنائه عنها فالشكر عليها كما في شكر ملك قد شملت مملكته الخافقين من فقير على لقمه اعطاه
الملك اياها ولما كان شكره عليها بذكرها وتحريك انملته دائما لاجلها لا يليق بمنصب منعمها وبعد
استهزاء به كان طاعه العبد مده عمره كذلك قلنا لا نسلم ما ذكروه من حصول الخوف من فعل
الشكر اما اولا فلانه لا يضر المالك وهو ظاهر وما كان كذلك وفيه نفع للفاعل فانه حسن بالضروره
كالاستظلال بحائط الغير والنظر في مرآته والتقاط ما تناثر من حب غلته بغير اذنه فلا خوف
حينئذ من فعل الشكر لانتفاء الامارات المقتضيه له واما ثانيا وثالثا فلان رجحان طريق الامن
ورجحان حال العبد المشتغل بالخدمه المواظب على الشكر على غيرهما من طريق الخوف وحال
العبد المعرض عن الخدمه المتغافل عن الشكر ضروري للقطع بان العبد المشتغل المواظب احسن
حالا من المعرض وان سلوك طريق الامن راجح عند العقلاء فكذا فيما نحن فيه ولا نسلم ايضا ما ذكروه
من كون شكر الله تعالى استهزاء كما ان شكر الملك العظيم على اعطاء لقمه استهزاء لان النعمه من الله تعالى
على العبد عظيمه عند الشاكر والسامع لان وجود العبد وبقاءه وما به سائر كمالاته من الله تعالى
فكان لها قدر بالنسبه الى حاجه المنعم عليه واي قدر ولا كذلك اللقمه اذا اعطاها الملك
العظيم فقيرا فطفق الفقير يردد ذكرها في المجامع ويحرك انملته اعظاما لها لحقاره اللقمه
عند المعطي والمعطى والسامع فعد مثل ذلك استهزاء **مسئله** ويجب على النافي لحكم عقلي او
شرعي غير ضروري دليل عند الجمهور كما يجب على المثبت وقيل لا يجب فيهما وقيل يجب الدليل
في نفي الحكم الشرعي دون العقلي لنا ان النافي يدعي حصول علم بنفي امر غير ضروري لا في الوجود
والا كان نفيه بديهي الاستحاله فلا يسمع دعواه ولا في العدم والا كان نفيه غنيا عن الدليل وحصول
علم نظري بلا دليل محال لان النظري يحتاج الى طريق يفضي اليه والا كان ضروريا لعدم الواسطه
نظريا لانه المفروض وهو محال قيل في الاحتجاج للمذهب الثاني لو لزم كل مدع لنفي ان يقيم الدليل
عليه لوجب ان يلزم منكر دعوى الرساله ان يقيم الدليل على عدم رسالته وكذلك منكر وجوب
صلوه سادسه وكذلك المدعى عليه المنكر لثبوت المدعى واللوازم الثلاثه ظاهر البطلان قلنا
لزوم الدليل للنافي ملتزم وهو انتفاء لازم الثبوت المحقق في الصلوه السادسه لان الاشتهار من لوازم
ثبوتها عاده واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وفي دعوى الرساله لان لازمها وجود المعجزه وقد
انتفى وقد يكون دليل النفي الاستصحاب للاصل مع عدم الرافع له وهو متحقق في منكر دعوى الرساله
والصلوه السادسه والمدعى لانه يدعي براءه الذمه فلا يحتاج الى اقامه دليل اخر قيل لو كان الاستصحاب
دليلا لافاد ظنا ولا عفي المنكر عن اليمين قلنا انما لم يثمر الظن ولم يعف عن اليمين لان الكلام الحق

اكثر من دعوى الباطل فعارضت العله والاصاله والحاصل منع بطلان اللوازم فان التلثه
مطالبون بالدليل لكنه مقرر معلوم عند الجمهور فلا حاجه الى التصريح به قيل في الاحتجاج
للمذهب الثالث اما على طرف الاثبات فصحه المذهب الاول واما على طرف النفي فانه يعضد نافي
الحكم الشرعي موافقه الاصل وهو براه الذمه عن الحكم الشرعي وعدم شغلها به قلنا الاعتضاد
بالاصل يعود بكم الى الوفاق لا نظامه في سلك الادله كما سبق قيل مبحث اختلف في
صحه الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل فقيل بالصحه بنا على ان فقدان الدليل بعد الفحص
البليغ يفيد ظن عدمه وظن عدمه يستلزم ظن عدم الحكم والفحص اما بسبل ادله المدرس
وابطالها واما بحصر وجوه الادله وبعينها معدم وجدانها وكون الاصل عدمها فيجب انتفا
الحكم والا لزم تجويز ثبوت ما لا دليل عليه فيلزم القدح في الضروريات والنظريات اما الضروريات
فبتجويز وجود ممكنات كثيره غير محسوسه بحضرتنا واما النظريات فبتجويز الغلط في كل دليل
يقام عليها ورد بانه ان اريد النفي الاصلي فلا كلام فيه لكن حاصله عدم الثبوت لا ثبوت العدم ولذا
لا يصير المدعي العاجز عن البينه مقضيا عليه وان حلف خصمه المنكر وان اريد النفي الشرعي
فلا نسلم صلاحيته للدلاله عليه لاحتمال عدم الاطلاع عليه مع وجوده كيف وان فوق كل ذي
علم عليم ويمكن ان يجاب بان المدعى الظن فلا يرفعه احتمال الوجود مع قوه البحث والتفتيش
من المجتهد وبلوغه الغايه من الوسع وسع الله علينا في الدنيا والاخره وهدى
عقولنا الى معرفه احكامه بالبراهين الظاهره ووفقنا لسلوك الطريق الموصل الى غايه
السول من رضوانه واعاننا على ادا شكر ما منح من حصه نصل احسانه وصلى الله على محمد خاتم
النبيين وسيد المرسلين وعلى اله الطيبين الطاهرين ولا حول ولا قوه الا بالله العلي العظيم
هذا اخر ما اراد المولف نفع الله بعلومه واعاد من بركاته جمعه على مختصره المبارك فيه
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين وكان تاليفه عليه السلام
لهذا الشرح في اماكن عديده ومده مديده لشواغل عاقت عن الاقبال عليه والاهتمام به من الحركات
الى ثغور الجهاد والتنقل من بلاد الى بلاد والنظر في انتظام امور الحج وتنفيذ احكام الشرع
فكان ابتداوه بمحروسه شهاره سنه خمس وثلاثين والف سنه والفراغ منه بمحروس ذمار منتصف
صفر الخير سنه سبع واربعين والف سنه وطال ما طوى عمله في هذه المده ولم يكن القلم فيه مده
بل واكثر المواطن لم يستصحب الكتب لكثره المحاصره لصنعا وكثره السفر الى بلاد تهامه لاستفتاحها
والمصابره على محروسه زبيد نحوا من ثلث سنين ولما اذهب الله اهل البغي وطهرت تلك الجهات
عاد منصورا مويدا الى محروس الدامغ سنه خمس واربعين والف سنه في ... عليه السلام
فمن نظر الى كتابه هذا وشرحه بعين التحقيق والانصاف فراى من حق قلم عباره عن وهم فليوسع

العذر

العذر فما علوم من ذكر الا كتاب الله العزيز الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه تنزيل من حكيم حميد وما الغرض الا تحصيل الثواب اما بجهاد واجب
او من اكره في علم نافع لتحصيل فائده وتقييد شارده وتاليف مسئله وتصحيح قول
ولمهمه اصل وجواب سوال وحل اشكال وشرح مختصر والله حسبنا ونعم الوكيل
ونعم المولى ونعم النصير ولا حول ولا قوه الا بالله العلي العظيم
وصلى الله على خاتم النبيين وسيد المرسلين
وعلى اله الطيبين الطاهرين

[illegible]

هذه القصيدة الغريبة لمولانا الامام الاعظم شرف الدين بن شمس الدين المهدي لدين الله احمد بن يحيى سلام الله عليهم

الهي اني عبد سوء تعاظمت — عليه ذنوب لا يطيق لها حصرا

اطاع الهوى وانقاد عند الامرة — فاذهب فيه شهرا ابلى بها عمرا — العمر

وهذا وفي العشرين عمره انني — ولم يكتسب خيرا ولم يجتنب شرا

ولم يغن بالبعض مما اخرته — كان له عذرا هناك ولا عذرا

وهبه مضى في هذه الدار عذره — ولم يكشف عورا فما العذر في الاخرى

فيا ويحه ان لم تداركه سيدي — بلطف وتوفيق يرسل به الوزرا

فاعماله قد اوهنت منه القوى — واثقاله قد اثقلت منه الظهرا

وها انا ذا في باب ربي واقفا — مقرا بذنبي طالبا منه لي غفرا

ولا شيء عندي جئت مستشفعا به — سوى انني من نسل فاطمة الزهرا

واحمد المهدي جدي ابو ابي — وجدي ابو امي حمزة الطهرا

اجاها ان كان الائمة انجما — فهذان كانا فيهما الشمس والبدرا

فاني وان لم اقتصر عن صغيرة — فلم آت منذ انشئت جا علمه كبرى

فان سد عني الباب فالذنب موجب — وان من لي بالعفو فهو به احرى

تم والله الموفق [illegible]

بسم الله

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله

وانه حصل لكاتبه يوما من الايام مع المولى امير المؤمنين كان ذلك في جمادى اولى سنة ١٠٥٩ عند الخروج للدورة الى المحل الذي وبه ذكر ما ينبغي من اخبار الدولة وسائر الفعال وكتب بعده الشريعة ما لفظه ولله دره .

شفر الحبيب فبالاله أعيذه فهو الذي شق القلوب شحيذه

كملت محاسنه فسل لحبذنا سيفا وذاك صريحه وجديده

وبعده طالعه الاجازة فتكلف لاجازة ذلك بما هو قول

ياما أحيلاه اذا ما سامني منه الوصال وكان منه لذيذه

ولقد صبوت وذبت من وكابه والحال اني في القياد أخيذه

ما ان رايت لحظه يسبي الورى يجري عليه فابن منه بذيذه

ولثغره الحالي وبسمه الذي ينسيك لمعان البرق لميذه

ما قيل في شمس الضحى فلعلها اخذته لما ان أتى تنفيذه

افديه اذ ما لاح منه جبينه والخد والثغر القطط قذيذه

واعيذه (عبيذه) من أعين الواشين بالـ فرد الحفيظ اذا اراه شقيذه

ولعله من بعد هذا لا يرى غير الوصال وحبه تلميذه

فلما املاه المولى حفظه الله وادام دوامه رايت عنده اثر الاستحسان فاعجبني بعد الجميع والله ولي التوفيق وهو حسبي ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وآله

تعلقه ... الفاد ...